

امام احمد بن حنبل

محمد ابو زهره

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|-----------|-----------------------------------|-----------|--|
| ۲۰۹ | طوفی علم حدیث کے ماہر نہ تھے ۱۵۶ | ۲۳۷ | نکاح میں ہر قسم کی شرط جائز ہے۔ |
| ۲۱۰ | طوفی شیعہ تھے | " | بیع میں بیع سے منقذت کی شرط |
| ۲۱۲ | الذرائع | ۲۳۸ | غلام کو آزاد کرتے وقت خدمت کی شرط |
| ۲۱۲ — ۲۳۱ | | ۲۳۹ | ملکیت مشروطہ |
| ۲۱۳ | مواد و شریعیہ کے اقسام | ۲۴۰ | عقود من قبیل عداوت ہیں نہ کہ عبادات |
| ۲۱۴ | وسائل کی دو حیثیتیں | " | معاملات میں اصل اباحت ہے۔ |
| ۲۱۷ | وسائل کے اقسام | ۲۴۱ | کسی شرط کا التزام نذر کے التزام کی طرح ہے۔ |
| ۲۲۳ | ذرائع کے متعلق | " | باب تعلیق |
| " | استاد اور شاگرد کے نظریات کا | ۲۴۳ | تعیین ثمن کے بغیر بھی بیع جائز ہے۔ |
| | بامم موازنہ | ۲۴۵ | حنبلیت |
| ۲۳۰ | خاتمہ بحث | ۲۴۵ — ۲۵۳ | کتے کا جھوٹا برتن کیسے پاک کیا جائے |
| ۲۳۲ | فقہ احمد کے بعض پہلوؤں کا تعارف | ۲۴۶ | پانی کے مشتبہ ہونے کی صورت میں |
| ۲۳۲ — ۲۴۲ | | ۲۵۰ | تیمم جائز ہے۔ |
| " | حدیث تحساد اور عقود کے ساتھ | " | مشرکین کے برتنوں کا حکم |
| | ذکر کردہ شروط | ۲۵۳ | اونٹ کا گوشت ناقض وضو ہے۔ |
| ۲۳۳ | حنابلہ کا اختلاف | (۲۵۵) | امام احمد کے مذہب کا نو |
| ۲۳۵ | عقود کے آثار و مقتضیات | | |
| ۲۳۶ | چند فروعی مسائل | | |
| " | عقد میں مدت معینہ کے لئے شرط خیار | | |
| | برائز ہے۔ | | |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---------------------------------------|------|----------------------------|
| ۴۵۸ | مدارک فتویٰ میں وسعت کا سبب | ۴۸۶ | ابن تیمیہ اور ان کے تلامذہ |
| ۴۶۰ | حنبلہ مذہب میں عرم عام کی حیثیت | ۴۸۷ | علمائے حنابلہ کی خدمات |
| ۴۶۵ | فقہ حنبلی کے اصول اور نمونے ان کا حصہ | ۴۸۷ | حافظ ابن رجب کی القواعد |
| ۴۶۵ | مذہب حنبلی کے عوامل نمو | ۴۹۶ | مذہب حنبلی کا فروغ و شیوع |
| ۴۷۰ | فتویٰ اجتہاد اور تخریج | ۴۹۶ | یہ کیوں؟ |
| ۴۷۰ | امام احمد کے بعد فقہ حنبلی میں | ۴۹۹ | تیسرا سبب |
| ۴۷۵ | ان کی اہمیت | ۵۰۰ | ابن اثیر کا بیان |
| ۴۷۶ | مفتیوں کے چار دریے | ۵۰۲ | ایک اور سبب |
| ۴۷۶ | ابن حمدان کی تقسیم | ۵۰۳ | مذہب حنبلی کے مراکز |
| ۴۷۷ | فتویٰ تخریج اور نقل | ۵۰۴ | وفات کی تلافی |
| ۴۷۹ | مذہب حنبلی کی دو قسمیں | ۵۰۵ | آل سعود کا مسلک |
| ۴۸۰ | علمائے حنابلہ کے کارنامے | ۵۰۶ | سلطان عبدالعزیز کی |
| ۴۸۰ | وجہ کی اصطلاح | ۵۰۶ | حسن تدبیر |

تعارف

اِذَا مَا رَأَيْتُمُ احْتَدَحَضَرَتْ مَوْلَانَا ابُو الْكَلَامِ آزادہ حُجَّو

تیسری صدی کے اوائل میں جب فتنہ اعتزال و تعزّل فی الدین اور بدعت مضلہ تکلم بالفلسفہ و تحریف از اعتصام بالسنہ نے سراٹھایا اور صرف ایک ہی نہیں بلکہ لگاتار تین عظیم الشان فرمانرواؤں یعنی مامول معتصم اور واثق باللہ کی شمشیر استبداد و قہر حکومت نے اس فتنہ کا ساتھ دیا۔ حتیٰ کہ بقول علی بن المدینی کے فتنہ ارتداد و منع زکوٰۃ (بعد حضرت ابو بکر رضا) کے بعد یہ دوسرا فتنہ عظیم تھا جو اسلام کو پیش آیا، تو کیا اس وقت علماء امت اور ائمہ شریعت سے عالم اسلامی خالی ہو گیا تھا؟ غور تو کرو کیسے کیسے احاطین علم و فن اور اکابر فضل و کمال اس عہد میں موجود تھے؟ خود بخداد علماء اہل سنت و حدیث کا مرکز تھا۔ مگر سب دیکھتے کے دیکھتے ہی رہ گئے۔ اور عزیمت دعوت و کمال مرتبہ وراثت نبوت و قیام حق و ہدایت فی الارض والامت کا وہ جو ایک مخصوص مقام تھا۔ صرف ایک ہی قائم الامر اللہ کے حصہ میں آیا۔ یعنی سید المجتہدین و امام المصلحین حضرت امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے رنگ میں سب صاحب مراتب و مقامات تھے۔ لیکن اس مرتبہ میں تو اور کسی کا ساتھ نہ تھا۔ یہ وہ وقت تھا کہ قیام سنت و دین خالص کا قیامت تک کے لئے فیصلہ ہونے والا تھا۔ اور مامول معتصم کے جبر و قہر اور بشر مرسی اور قاضی ابن ابی داؤد جیسے جابرہ معتزلہ کے تسلط و حکومت نے علماء حق کے لئے صرف دو ہی راستے باز رکھے تھے۔ یا اصحاب بدعت کے آگے سر جھکا دیں اور مسئلہ خلق قرآن پر ایمان لا کر ہمیشہ کے لئے اس کی نظیر قائم کر دیں۔ کہ شریعت میں صرف آنا ہی نہیں ہے۔ جو رسول بتلا گیا۔ بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ کہا اور کیا جاسکتا ہے، اور ہر ظن کو میں دخل ہے۔ ہر رائے اس پر قاضی و آمر ہے، ہر فلسفہ اس کا مالک و حاکم ہے۔ یہ فعل و یشاء و یختار اور یا پھر قید خانے میں رہنا، ہر روز کڑوں سے پیٹا جانا، اور ایسے تہ خانوں

بند ہو جانا۔ کہ لا یرون فیہ الشمس ابداً کو قبول کر لیں۔ بہتوں کے قدم تو ابتدا ہی میں لڑکھڑا گئے۔ بعضوں نے ابتدا میں استقامت دکھلائی۔ لیکن پھر ضعف و رخصت کے گوشے میں پناہ گیر ہو گئے۔ عبد اللہ بن عمر القواریری اور حسن بن حماد امام موصوف کے ساتھ ہی قید کئے گئے تھے، مگر شام و محن کی تاب نہ لا سکے اور استرا کر کے چھوٹ گئے۔ بعضوں نے روپوشی اور گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ کہ کم سے کم اپنا دامن تر بچائے جائیں۔ کوئی اس وقت کہتا تھا ایسے ہذا زمان حدیث انما ہذا زمان بقاء و نضرع و دعاء گدعاء الخریق یعنی یہ زمانہ درس و اشاعت علوم و سنت کا نہیں ہے یہ تو وہ زمانہ ہے۔ کہ پس اللہ کے آگے تضرع و زاری کرو اور ایسی دعائیں مانگو۔ جیسے سمندر میں ڈوبتا ہوا شخص دعا مانگے۔ کوئی کہتا تھا۔ اَحفظوا لسانکم دعا جلوا قلبکم و خذوا ما تعرفوا و دعوا ما تنکروا۔ اپنی زبانوں کی نگہبانی کرو اپنے دل کے علاج میں لگ جاؤ۔ جو کچھ جانتے ہو اس پر عمل کئے جاؤ۔ اور جو برا ہو۔ اس کو چھوڑ دو! کوئی کہتا ہذا زمانہ انما عان السکوت و ملازمة البیوت یہ زمانہ خاموشی کا زمانہ ہے اور اپنے اپنے دروازوں کو بند کر کے بیٹھ رہنے کا۔ جب کہ تمام اصحاب کا رد طریق کا یہ حال ہو رہا تھا اور دین الخالص کا بقاء و قیام ایک عظیم الشان قربانی کا طالب گار، تو غور کرو۔ کہ صرف امام موصوف ہی تھے۔ جن کو فاتح و سلطان عہد ہونے کا شرف حاصل ہوا، انہوں نے نہ تو دعاوت فتن و بدعت کے آگے سر جھکایا۔ نہ روپوشی و خاموشی و کنارہ کشی اختیار کی اور نہ صرف بند حجروں کے اندر دعاؤں اور مناجاتوں پر قناعت کر لی۔ بلکہ دین خالص کے قیام کی راہ میں اپنے نفس و وجود کو قربان کر دینے اور تمام خلف امت کے لئے ثبات و استقامت علی السنۃ کی راہ کھول دینے کے لئے حکم فاصبروا کما صبر اولوا العزم من الرسل اٹھ کھڑے ہوئے۔ ان کو قید کیا گیا قید خانے میں چلے گئے۔ چار چار بو جھل بیڑیاں پاؤں میں ڈالی گئیں، پہن لیں۔ اسی عالم میں بغداد سے طرطوس لے چلے اور حکم دیا گیا کہ بلا کسی مدرسے کے اونٹ پر خود ہی سوار ہوں، اور خود ہی اونٹ سے اتریں۔ اس کو بھی قبول کر لیا۔ بو جھل بیڑیوں کی وجہ سے

ہی نہیں سکتے تھے۔ اٹھتے تھے گر پڑتے تھے۔ عین رمضان المبارک کے عشرہ اخیر میں جس کی طاقت اللہ کو تمام دنوں کی طاعات سے زیادہ محبوب ہے۔ بھوکے پیاسے جلتی دھوپ میں بٹھائے گئے اور اس پیچھے پر جو علوم و معارف نبوت کی حامل تھی لگاتار کوڑے اس طرح مارے گئے کہ ہر جلا دھڑلہ پوری قوت سے بگا کر پیچھے ہٹ جاتا اور پھر نیا تازہ دم جلا دھڑلہ اس کی جگہ لیتا۔ اس کو بھی خوشی خوشی برداشت کر لیا۔ مگر اللہ کے عشق سے منہ نہ موڑا اور راہ سنت سے منحرف نہ ہوئے تازیانے کی ہر ضرب پر بھی جو صدا زبان سے نکلتی تھی۔ وہ نہ تو جزع و فزع کی تھی اور نہ شور و فغاں کی۔ بلکہ وہی تھی جس کے لئے یہ سب کچھ ہو رہا تھا۔ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق اللہ نبوت کی ہیبت و سطوت کہ خود المعظم باللہ جس کی ہیبت و رعیت سے قیصر روم لرزاں و ترسماں رہتا تھا۔ سر پر کھڑا تھا۔ جلا دوں کا مجمع چاروں طرف سے گھیرے ہوئے تھا اور وہ بار بار کہہ رہا تھا یا احمد واللہ انی علیک الشفیق وانی لا شفیق علیک کشفقتی علی ہارون ابی دوا اللہ لسن اجابتی لا تلقن عنک بیدای۔ ما تقول؟ یعنی واللہ میں تم پر اس سے بھی زیادہ شفقت رکھتا ہوں جس قدر اپنے بیٹے کے لئے شفقت ہوں۔ اگر تم خلق قرآن کا استدار کر لو تو قسم خدا کی ابھی اپنے ہاتھوں سے تمہاری بڑیا کھول دوں۔ لیکن اس پیکر حق۔ مجسمہ سنت مرید یا بالروح القدوس اس صابر اعظم کما صبروا الوالحم من الرسل کی زبان صادق سے صرف یہی جواب نکلتا تھا اعطونی شیئاً من کتاب اللہ اذ سنہ رسولہ حتی اتول بہ اللہ کی کتاب میں سے کچھ دیکھا دیا۔ اس کے رسول کا کوئی قول پیش کر دو۔ تو میں اقرار کر لوں گا۔ اس کے سوا میں اور کچھ نہیں جانتا۔

چوں غلام آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم
نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم!

اگر اس چراغ تجدید و مضباح عزیمت و دعوت کی روشنی مشکوٰۃ نبوت سے مستیز نہ تھی تو پھر یہ کہا جاتا تھا کہ جب معقم ہر طرح عاجز آکر قاضی ابن ابی داؤد وغیرہ علما بدعت و اعتزال سے کہتا تھا۔ ناظریہ کلموہ اور وہ کتاب و سنت کے میدان میں عاجز آکر اپنے اوہام و ظنون باطلہ کو باہم عقل و رائے پیش کرتے

کہ سرتاسر یوں مانیات طعون نہ تھے، تو وہ اس کے جواب میں بے ساختہ بول اٹھتے مّا احدی ماہذہ این نہیں جانتا کہ یہ کیا بلا ہے؟ اعطونی شیئاً من کتاب اللہ اور من سنۃ رسولہ حتی اقول اس تمام کائنات ہستی میں میرے سر کو جھکانے والی صرف دو ہی چیزیں ہیں۔ اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت اس کے سوا نہ میرے لئے کوئی دلیل ہے نہ علم

ما قصہ سکندر و دارا نہ خواندہ ایم!

از ماجز حکایت ہر دو وفا میرا

امام موصوف کو جب قید کر کے خرطوس روانہ کیا گیا۔ تو ابو بکر الاحوال نے پوچھا۔ فان عرحت علیک السیف تجیب۔ اگر تلوار کے نیچے کھڑے کر دیئے گئے۔ تو کیا اس وقت مان لوگے؟ کہا نہیں۔ ابراہیم بن مصعب کو تو ال کہتا ہے۔ کہ میں نے کسی انسان کو پادشاہوں کے آگے احمد بن حنبل سے بڑھ کر بار غیب نہ پایا۔ یومئذ ما نحن فی عینیہ الا کما مثال الذباب۔ ہم عمال حکومت ان کی نظروں میں مکھیوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے تھے اور یہ بالکل حق ہے جن لوگوں کی نظروں میں جلال الہی سمایا ہو، وہ مٹی کی ان تیلیوں کو جنہوں نے لوتا تیز کر کے کاندھے پر ڈال رکھا ہے، بہت سا چاندی سونا اپنے جسم پر لپیٹ لیا ہے۔ کیا چیز سمجھتے ہیں۔ ان کو خود اقلیم عشق الہی کی سروری و شاہی اور شہرستان صدق و صفا کا تاج و تخت حاصل ہے۔

مبیں حقیر گدایان عشق را کیس قوم!

شہاں بے کمر و خسروان بے کلمہ اندر

ابوالعباس الرقی سے حافظ ابن جوزی روایت کرتے ہیں۔ کہ رقبہ میں امام موصوف قید تھے تو علماء کی ایک جماعت گئی اور اس قسم کی روایات و نقول سنانے لگی۔ جن سے خوف جان نقیہ کر لینے کی رغبت نکلتی ہے۔ امام موصوف نے سب سن کر جواب دیا۔ کیف تصنعون بحديث خباب؟ ان من کان من قبلکم کان ینشر احدہم بالمشاہیر ثم یصلی ذلک عن دینہ قالوا فینما منہ۔ یعنی یہ تو سب کچھ ہوا۔ مگر جہلا اس حدیث کی نسبت کیا کہتے ہو۔ کہ جب صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ

سلم سے منظم و شداہد کی شکایت کی تو فرمایا: تم سے پہلے ایسے لوگ گزر چکے ہیں۔ جن کے سروں پر آرا چلایا جاتا تھا اور جسم بکڑی کی طرح چیر ڈالے جاتے تھے۔ مگر یہ آزمائشیں بھی ان کو حق سے نہیں پھرا سکتی تھیں۔ ابو العباس کہتے ہیں کہ جب ہم نے یہ بات سنی تو مایوس ہو کر چلے آئے۔ کہ ان کو سمجھانا بیکار ہے۔ یہ اپنی بات سے پھرنے والے نہیں۔ یہ جو میں بار بار کہہ رہا ہوں کہ عزیمت دعوت تو یہ ہے۔ وراثت دینا بہت مقام فاصدیر کما صبرا والواضر من السبل کی اور یہ ہے خاصہ مرتبہ عظیمہ من عجد لہادینہا اور یہ ہے ان ایام فتن کا صبر اعظم و اکیر جن کی نسبت ترمذی کی روایت میں فرمایا۔ الصبر فیہن کالقبض علی الجمر۔ تو یہی وہ لوگ ہیں جو اگر چاہیں۔ تو گوشہ رخصت و بے چارگی میں امن و عافیت کے پھول چن سکتے ہیں۔ لیکن وہ پھولوں کو چھوڑ کر دھکتے ہوئے انگارے پکڑ لیتے ہیں اور اسی لئے ان کا اجر و ثواب بھی مثل اجر حسین رجلاً یعملون مثل عملکم کا حکم رکھتا ہے۔ مانا کہ ضعیفوں اور درماندوں کے لئے رخصت و گلو خلاصی کی راہیں باز رکھی گئی ہوں۔ لیکن اصحاب عزائم کا عالم دوسرا ہے۔ ان کی ہمت عالی بھلا میدان عزیت و سبقت بالخیرات کو چھوڑ تنگنائے رخصت و ضعف میں پناہ لینا کب گوارا کر سکتی ہے جو انسان ہمت اور مردان کارزار اس تنگ کر کیوں قبول کرنے لگے۔ کہ کمزوروں اور درماندوں کی بکڑی کا سہارا پکڑیں؟ جن کے لئے اس میں سلامتی ہے ہوا کریں، مگر ان کے لئے تو ایسا کرنا ہمت کی پامالی ہے اور عشق کی جہیں عزت کے لئے داغ تنگ و عار سے کم نہیں حسنات الابراسیئات المقربین رخصت و عزیمت کی تفریق اور اعلیٰ و ادنیٰ کا امتیاز اصحاب عمل کے لئے ہے نہ کہ اصحاب عشق کے لئے عشق کی راہ ایک ہی ہے اور اس میں جو کچھ ہے عزیمت ہی عزیمت ہے ضعف و بیچارگی کا تو ذکر ہی کیا؟ وہاں رخصت کا نام لینا بھی کم محصیت نہیں کما قال بعض الحین العارفین

موت عشق از ہمہ دین ماحبدا است!

عاشقان را مذہب و ملت خداست

حافظ ابن جوزی لکھتے ہیں کہ جب مختصم باللہ نے جلاوٹوں کو ضربِ نازیبا نہ کے لئے حکم دیا

تو وہ علماء اہل سنت بھی دربار میں موجود تھے جو شدتِ محسن و مصائب کی تاب نہ لے سکے اور اقرار کر کے چھوٹ گئے۔ ان میں سے بعض نے کہا من صنع من اصحابك في هذا الامر ما تصنع خود نہمار کے ساتھیوں میں سے کس نے ایسی ہٹ کی جیسی تم کر رہے ہو۔ امام احمد نے کہا۔ یہ تو کوئی دلیل نہ ہوتی اعطی فی ثبوت من کتاب اللہ او سنتہ رسول اللہ حتی اقول بہ عین حالت صوم میں کہ صرف پانی کے چند گھونٹ پی کر روزہ رکھ لیا تھا تو تازہ دم جلادوں نے پوری قوت سے کوڑے مارے۔ یہاں تک کہ تمام پیچھے زخموں سے چور ہو گئی اور تمام جسم خون سے رنگین ہو گیا۔ خود کہتے ہیں کہ جب ہوش آیا۔ تو چند آدمی پانی لائے اور کہا پی لو۔ مگر میں نے انکار کر دیا۔ کہ روزہ نہیں توڑ سکتا۔ وہاں سے مجھ کو اسحاق بن ابراہیم کے مکان میں لے گئے۔ ظہر کی نماز کا وقت آ گیا تھا۔ ابن سماعہ نے امامت کی اور میں نے نماز پڑھی۔ حالانکہ خون تمنا کے کپڑوں میں بہ رہا ہے۔ یعنی دم جاری و کثیر کے بعد طہارت کہاں رہی؟ میں نے جواب دیا قد صلی علیہ وجرحہ یتعبد دھا ہاں مگر میں نے وہی کیا جو حضرت عمرؓ نے کیا تھا۔ صبح کی نماز پڑھا رہے تھے اور قتال نے زخمی کیا۔ مگر اسی حالت میں انہوں نے نماز پوری کی۔ ابن سماعہ کے جواب میں حضرت امام نے حضرت عمرؓ کی جو نظیر پیش کی تو یہ ان کی تشفی کے لئے پس کرتی تھی، مگر میں کہتا ہوں کہ جو خون اس وقت امام احمد بن حنبل کے زخموں سے بہ رہا تھا۔ اگر وہ خون ناپاک تھا اور اس کے ساتھ نماز نہیں ہو سکتی۔ تو پھر دنیا میں اور کونسی چیز ایسی ہے۔ جو انسان کو پاک کر سکتی ہے اور کونسا پانی ہے۔ جو طاہر و مطہر ہو سکتا ہے۔ اگر یہ ناپاک ہے۔ تو دنیا کی تمام پاکیاں اس ناپاکی پر مستربان اور دنیا کی ساری طہارتیں اس پر سے بچھاؤ۔ یہ کیا بات ہے کہ پاک سے پاک اور مقدس سے مقدس انسان کی میت کے لئے بھی غسل ضروری ٹھیرا۔ کہ اغسلوہ بماء و سدا و ما کفتوہ فی ثوبین۔ مگر شہیدانِ حق کے لئے یہ بات ہوتی۔ کہ ان کی پاکی شرمندہ آب غسل نہیں لہر یصل علیہم و لہر یغسلہم بلکہ ان کے خون میں رنگے ہوئے کپڑوں کو بھی ان سے الگ نہ کیجئے ید فنیو فی ثباہم و دماہم اور اسی لباس گلگوں و خلعت رنگین میں وہاں جانے دیجئے جہاں ان کا انتظار کیا جا رہا ہے اور جہاں خونِ عشق کے سرخ دھبوں سے بڑھ کر شاید اور کوئی نقش و نگار

عمل مقبول و محبوب نہیں عندہما بہم یرزقون نوحین بہا اقامہم اللہ :-

خون شہیدان را از آب اولی تربت

اس گناہ از صد ثواب اولی است!

اللہ اللہ! یہاں طہارت جسم و لباس کا کیا سوال ہے! امام احمد بن حنبل نے اپنی تمام عمر میں اگر کوئی پاک سے پاک اور سچی سے سچی نماز پڑھی تھی تو یقیناً وہ وہی طہر کی نماز تھی۔ ان کی نمازیں ایک طرف جس کو راہ ثابت حق میں بننے والے خون نے مقدس و مطہر کر دیا تھا سبحان اللہ جس کے عشق میں چار بوجھل بیڑیاں پاؤں میں بہن لی تھیں جس کی خاطر سارا جسم زخموں سے چور اور خون سے رنگین ہو رہا تھا اسی کے آگے حبیبین نیاز جھکی ہوئی اسی کے ذکر میں قلب و لسان لذت یاب تسبیح و تحمید اسی کے جلوہ جمال میں چشم مشوق وقف نظارہ و دیدار اسی کی یاد میں روح مضطرب و سرشار عشق و خود سراموشی :-

یوں عبادت ہو تو زائد پس عبادت کے مرے

اور یہ جو امام موصوف نے افطار سے انکار کر دیا اور نماز کا وقت آیا تو بہ اول وقت و بہ جماعت ادا کرنے سے باز نہ آئے۔ حالانکہ جسم زخموں سے چور اور پیچھے کا خون پاؤں سے بہ رہا تھا تو اب بتلاؤ کہ وہ تمہارا رخصت والا معاملہ کیا ہوا۔ کیا ایسی حالت میں رخصت نہ تھی کہ روزہ کھول دیتے، اور نماز کے لئے اس قدر توقف کر جاتے کہ زخموں پر مرہم تو لگا دیا جاتا اور اگر تم اس عالم میں ہو کہ امن و فراغت اور طاقت و فرصت کی حالت میں بھی مصائب و خطرات سے بچنے کے لئے دعوت الی الحق کو ترک و ملتوی اور عزم و ثبات حق سے انحراف کیا جاسکتا ہے اور تمہارے نزدیک مصلحت و رخصت اسی میں ہے کہ لطلان و ضلالت کے آگے سر جھکا دیا جائے۔ تو خدا را بتلاؤ کہ یہ عالم کونسا تھا کبھی اس عالم کی بھی کوئی خبر تم تک پہنچی ہے۔

یاران جبر و مہید کہ اس جلوہ گاہ کیست

افسوس حیلہ جوئی و بہانہ سازی کا نام تمہاری بونی میں رخصت ہے اور بہت کی موت اور ایمان کی

جان کتنی کو تمہاری بستی میں مصلحت یعنی اور دانشمندی کے لقب سے پکارا جاتا ہے۔ تم کو اس عالم کی کیا خبر؟ اقلیم، عزائم اور بہت آبا و عشق کے معاملات تمہارے وہم و گمان سے بھی بالاتر ہیں۔ تمہارے لئے یہی بہت ہے۔ کہ کسی نہ کسی طرح اپنے ایمان کی بچی بچائی اور بچی بچی بچائے جاؤ۔ اگرچہ اس کی بھی امید نہیں؟

تو اسے گرد تو ہم! شوکت دریا چہ می دانی

اسیر غزل سنگی وسعت صحرا چہ می دانی

تم کہتے ہو کہ دیدہ و دانستہ اپنی جان ہلاکت میں ڈال دینا کونسی عقل مندی اور کہاں کی حق پرستی ہے، بلکہ ایک طرح کی ضلالت و جہون حتیٰ تکون حوضاً و تکون من الہا لکین۔ تو تمہاری مثال ٹھیک ٹھیک لامعات مصر کی سی ہے جو جمال عصمت یوسفی سے بے خبر امراۃ العزیز کو ملامت کیا کرتی تھیں تراود حقاً ہا عن نفسه قد شغفها جانا لئلا یفانی ضلل مبین۔ لیکن کاش ایسا ہوتا کہ پردہ اٹھایا جاسکتا اور یہ کہا جاسکتا خدیجہ علیہن تو اس وقت ملامت گراں بے درد پر اپنی ملامتوں کی حقیقت کہتی۔ لامعات مصر نے صرف ہاتھ ہی کاٹ لئے تھے اکبر نہ قطع ایدہن و قن حاش للہ ما ہذا البشائر ان ہذا اکاملاک کریم۔ لیکن عجب نہیں کہ تمہارے ہاتھوں کی چھڑیاں خود تمہاری ہی گردنوں پر چل جاتیں اور اس وقت دل باختگان عشق یوسفی کہتے۔ فذلک الذی یلمتنی فیہ! و لقد احسن القاٹل:

لو یسئرون کما سمعت کلامہا

خرو الخرة سجدا رکوعا

امام موصوف کے لڑکے عبداللہ کہتے ہیں کہ میرے والد ہمیشہ کہا کرتے رحم اللہ ابالہیثم غفر
لہ اللہ لابی الہیثم خدا ابوالہیثم پر رحم کرے۔ غفر ابوالہیثم کو بخش دے۔ میں نے ایک دن پوچھا ابوالہیثم کون ہے
کہا جس دن مجھ کو سپاہی دربار میں لے گئے اور کوڑے مارے گئے۔ تو جیب راہ سے گزر رہے تھے۔ ایک آدمی
مجھ سے ملا اور کہا کہ مجھ کو پہچانتے ہو۔ میں متور چوراہے پر ابوالہیثم حداد ہوں۔ میرا نام شاہی و قریب ثبت

ہے۔ بارہا چوری کرتے پکڑا گیا۔ اور بڑی بڑی سزائیں بھیلیں۔ صرف کوڑوں ہی کی مارا اگر گنوں تو سب
 ملا کر اٹھارہ ہزار ضربیں تو میری پیٹھ ضرور پڑی ہوں گی۔ باایں ہمہ میری استقامت کا یہ حال ہے کہ
 اب تک چوری سے یازنہ آیا۔ جب کوڑے کھا کر جیل خانے سے نکلا۔ سیدھا چوری کی تاک میں
 چلا گیا۔ میری استقامت کا یہ حال شیطان کی طاعت میں رہا ہے۔ دنیا کی خاطر افسوس تم پر
 اگر اللہ کی محبت کی راہ میں اتنی استقامت بھی نہ دکھلا سکو اور دین حق کی خاطر چند کوڑوں
 کی ضرب برداشت نہ کرو۔ میں نے جب یہ سنا۔ تو اپنے جی میں کہا۔ اگر حق کی خاطر اتنا بھی نہ کر
 سکے۔ جتنا دنیا کی خاطر ایک چور اور ڈاکو کر رہا ہے۔ تو ہماری زندگی پر ہزار حریف اور ہماری
 خدا پرستی سے بت پرستی لاکھ درجہ بہتر:

کس منہ سے اپنے آپ کو کہتا ہے عشق باز

اے روسیہ تجھ سے تو یہ بھی نہ ہو سکا

حافظ ابن جوزی نے محمد بن اسماعیل کا قول نقل کیا ہے۔ ضربت احمد بن حنبل
 ثمانین موطاً لوضعتہا قیلاً لہو تہ را احمد بن حنبل کو اسی کوڑے ایسے سخت مارے گئے۔ کہ اگر ہاتھی
 کے بھی مارے جلتے تو چیخ اٹھتا۔ مگر اس کوہ عزم و بہمت نے اُت تاک نہ کی، جب تک ہوش رہا۔ ہر
 ضرب پر یا تو وہی جملہ زبان سے نکلتا رہا جس کے لئے یہ سب کچھ ہو رہا تھا۔ القرآن کلام اللہ
 غیر مخلوق اور یا یہ آیت کریمہ بن یصیبنا الا ما کتب اللہ لنا

✓ روئے کشادہ باید و پیشانی منداخ

آنجا کہ لطمہ لائے یہ اللہ سے زند

یہ ہے مقام ان الذین قالوا ربنا اللہ ثم استقاموا کا اور یہ ہے وراثت و نیابت حقیقی
 و کامل قاصد قائم کیا امرت اور انک باعیننا اور فائزہ لیسناک من بین یدایہ ومن خلفہ و صدا
 کی اور یہ ہیں مجسم و مثل معنی کریمہ اولئیک کتب فی قلوبہم الایمان و یا یدینہم بروح منہ اور رضی اللہ
 عنہ و رضوا عنہ اولئیک حزب اللہ الا ان حزب اللہ هم المفلحون کے اور یہ ہے وہ معاملہ

کہ ان عبادی لیس لک علیہم سلطان جب بندگان حق کو شیاطین و ابالیس کا وہ کمر و خدع بھی اپنی جگہ سے نہیں ہلا سکتا کہ تنزل عندہ الجبال۔ تو ظاہر ہے کہ چمڑے کے کورے اور لوہے کی دھار ان کی استقامت پر کب غالب آنے والی ہے؟ یہ تو اس کے مقابلے میں کھن ایک بتدائی اور آزمائشی منزل ہے کریں گے کوہ کن کے جذب دل کا امتحان آخر ابھی اس خستہ کے نیرے تن کی آزمائش ہے

فی الحقیقت حضرت امام موصوف کی نسبت محمدی اور کمال مرتبہ تاسی یا سوۃ نبوت کی یہی وہ نشان و جدالت ہے جس نے ان کو تمام ائمہ و مجددین امت کی صفوف مراتب و کمال سے بلند کر کے ایک دوسرے ہی مقام پر پہنچا دیا ہے حتیٰ کہ تمام ائمہ اسلام میں یہ فضل مخصوص صرف انہی کے حصے میں آیا۔ کہ ان کی محبت و پیروی اہل حق و سنت ہونے کی دلیل ٹھہری اور ان سے انحراف بدعتی ہونے کی سب سے بڑی پہچان! اللہ تعالیٰ نے ان کو فنا فی السنۃ ہونے کا وہ مرتبہ عطا فرمایا۔ کہ کمال استخلاق و تقانی کی وجہ سے خود ان کی ذات گرامی ہی بکسر سنت و اتباع سنت کا پیکر مجسم بن گئی۔ بعدیکہ :-

نقوال تترادجباں را بہم امتیاز کردن

جو اس امام کے قدم بہ قدم چلا۔ اس نے سنت کو پایا اور جس نے اس کی راہ چھوڑی اس نے سنت رسول و نبی و صحاب رسول سے انحراف کیا۔ یہ کیا تھا۔ کہ بڑے بڑے ائمہ عصر کو اعتراف کرنا پڑا۔ اذا رايت الرجل يحب احما بن حنبل فاعلم انه صاحب السنة اگر کسی کو دیکھو کہ امام احمد سے محبت رکھتا ہے۔ تو بس جان لو کہ صاحب سنت ہے خطیب نے تاریخ میں مہدائی کا قول نقل کیا ہے لعرف به المسلم من الزناديق اسی کسوٹی پر مسلم کو زندق سے پرکھا جائے گا۔ دورتی نے کہا من سمعتموه يذکر احمد بن حنبل بسوۃ فاتھموه علی السلام

انا من اهلوى، ومن اهلوى انا نحن روحان حلالنا بد لنا

فاذا البصر تنى، البصر ته اذا البصر ته، البصر تنى

ويقرب من هذا ما قيل بالفارسية

۱۰۵۲۶

جذبہ وصل بحدیث مہمان من و تو

کہ رقیب آمد و پرسید نشان من و تو

امام موصوف کے متعلق اسی حقیقت کو مزاحم الخاقانی نے ایک قطعہ میں نظم کیا تھا:-

لقد صار فی احمد صحنۃ واصر الوہابی فیہا فلیس بہ مشکل

تروی ذا الہوی جملاً لاحد مبغضنا و تحرف ذا التقویٰ یحب بن حنبل

اور یہ بالکل حق ہے۔ آج بھی دیکھ لو۔ ارباب بدعت کو کبھی امام موصوف کا مسلک خوش نہ آئیگا ان کی محبت سے ان کا دل بالکل کورا ہوگا۔ بلکہ کہیں گے۔ ان کا طریقہ تو تاویل درائے کی عقلندی سے خالی اور ظاہر پرستی اور بے دانشی بے علمی کا مجموعہ ہے حتیٰ کہ الرحمن علی العرش استوی اور بدو علو و نزول کے رقیق فلسفیانہ معانی بھی ان کو معلوم نہ تھے اور تبسم و جہت کے اعتقاد میں مبتلا برخلاف اس کے عصابہ صالحہ کتاب سنت و طائفہ حقہ ماذا علیہ و اصحابی کہ جمیع طرق و مذاہب بدعیہ سے یک سو دامن کشاں ہیں۔ اگرچہ ان بعض باصل شجرۃ کی نوبت آجائے اور مبتدعین و ارباب ہوا کے تمام شیوہ ہائے تیرہ درویش لمائے ناز جام سے بکلی پناہ ڈھونڈتے ہیں۔ اگرچہ اس کی وجہ سے لاکھوں کروڑوں انسانوں کے نزدیک مبغوض و مردود ہو جائیں تو ان کا حال یہ ہے کہ اس امام اہل سنت کی محبت و پیروی کو اپنے ایمان کی زینت اور اپنے عقائد کی خوبروئی و زیبائی سمجھتے ہیں اور ان کے مسلک سنت و حکمت اور طریق عملیہ خالص بے مزج بدعت قیاس درائے کے عشق و شغف سے اپنے قلب رُوح کو ہمیشہ معمور و آباد رکھتے ہیں، ورحمۃ اللہ علی القائل و هو ابن اعین رکما نقل الخطیب فی التامیخ اذا یقول

اضحیٰ ابن حنبل محنة مامونة و یحب احمد یعرف المتنسک

واذا رأیت لاحمد متتقصاً فاعلم بان ستیرة ستھتک

امام موصوف کا یہی وہ مقام ہے جس کی طرف بشر حافی نے اشارہ کیا تھا۔ قام احمد مقام الانبیاء اور کہا کہ امام احمد کی استقامت و ثبات کی آزمائشیں لگاتار چار پادشاہوں نے کی بعضہم بالضراء و بعضہم بالسوء مامون معتصم اور واثق نے ضرب و جلیس سے آزمائش کی اور متوکل نے تعظیم و تکریم

اور عطا و بخشش دنیا سے لیکن فکان فیہا معصما باللہ عز وجل ان کی استقامت و عشق حق پر نہ تو خوف دنیا غالب آیا اور نہ طمع دنیا دونوں کسوٹیوں پر ان کا سونا یکساں طور پر کھرا نکلا۔

والبلاء الولاء کالناس للذهب

بندگان تو کہ در عشق حسد او نہ اند

دو جہاں را بہ تمنائے تو بفرخستہ اند

ماموں و معتمدین اور الوائقی نے جو کچھ کیا وہ معلوم ہے جعفر المتوکل کا یہ حال ہے کہ اس کی خلافت بدعت و ارباب بدعت کے زوال و خسران اور سنت و اصحاب حدیث کے امن و عروج کا اعلان عام تھی۔ حافظ ابن جوزی لکھتے ہیں کہ متوکل باللہ ہمیشہ اس فکر میں رہتا کہ کسی طرح کچھ مطالب کی تلافی کرے۔ ایک بار اس نے بیس ہزار سکے تھے اور دربار میں بلایا، ایک بار ایک لاکھ درہم بھیجا اور سخت اصرار کیا کہ اس کو قبول کر لیجئے لیکن ہر مرتبہ امام موصوف نے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور کہا میں اپنے مکان میں اپنے مکان میں اپنے ہاتھ سے اس قدر کاستکاری کر لیتا ہوں جو میری ضروریات کے لئے کافی ہے اس بوجھ کو کیا کروں گا؟ کہ اپنے لڑکے کو حکم دیجئے۔ وہ قبول کر لیں فرمایا وہ اپنی مرضی کا مختار ہے لیکن جب عبداللہ سے کہا گیا۔ تو انہوں نے بھی واپس کر دیا۔ آخر مجبور ہو کر لانے والوں نے کہا کہ خود نہیں رکھنا چاہیے۔ تو امیر المومنین کا حکم ہے۔ قبول کر لیجئے اور فقراء و مساکین کو بانٹ دیجئے۔ فرمایا میرے دروازے سے زیادہ امیر المومنین کے محل کے نیچے فقیروں کا مجتمع رہتا ہے۔ فقیروں ہی کو دینا ہے تو وہیں دے دیا جائے۔ اس ہنگامہ کی یہاں کیا ضرورت ہے۔ ایک مرتبہ اسحاق بن ابراہیم کے سخت ہزار سے دس ہزار درہم لئے۔ تو اسی وقت ہاجرین و انصار کی اولاد میں تقسیم کر دیجئے۔

عدل ہمت ساقی ست فطرت عرفی !

کہ حاتم و گراں و گدائے خوشنست

ان کے لڑکے راوی ہیں کہ جب خلیفہ متوکل ان کی تعظیم و تکریم میں حد درجہ غلو کرنے لگا۔ تو انہوں نے کہا ہذا امر اشد علی من ذلک۔ ذلک فتنۃ الدین و ہذا فتنۃ الدنیا

یہ معاملہ تو گزشتہ معاملہ سے بھی کہیں زیادہ میرے لئے سخت ہے۔ وہ دین کے بارے میں فتنہ
 کھا اور یہ فتنہ دنیا ہے۔ یعنی مصائب و محن کی آزمائش کہیں زیادہ پر امن ہے۔ بمقابلہ آزمائش نعیم
 دنیا و دعوت طمع و ترغیب کے اور یہ بالکل حق ہے کہ کتنے ہی شہسواران ثبات و استقامت میں جو
 پہلے میدان آزمائش سے تو صحیح سلامت نکل گئے، مگر دوسری راہ سامنے آئی تو اول قدم ہی میں
 ٹھوکر کھائی۔ حالانکہ مردِ کامل وہ ہے جس پر بداعون ربہم خوفًا وطمعًا کا مقام ایسا طاری ہو
 جائے کہ دنیا کا خوف اور دنیا کی طمع دونوں مستم کے حربے اس کے لئے بالکل بیکار ہو جائیں۔ فہم
 القوم الذین لا یشقی جلیسہم ولا یستوحش الیسہم قدنا لوامط الیہم برفع الفہم
 الی خالقہم لا یخافون فی حوائجہم الا الیہ ولا یعولون فی مقاصدہم الا علیہ
 واللہ درما قال!

وَنَبْتُ لَيْلَى ارسلت بشفاعة
 الی، فہلا نفس لیلی شفیعہا
 اکرم من لیلی علی، فترتجی
 بہ الوصل، ام کنت امرء لا اطمعہا



عرض ناشر

امام احمد بن حنبل پر بڑے بڑے مشہور فقہاء اور ائمہ حدیث نے مستقل تصانیف لکھی ہیں مگر ابن حنبل جو کہ لا رکاج فواد یونیورسٹی مصر کے پروفیسر البوزہ نے حال ہی میں تصنیف کی ہے پہلی تمام کتابوں سے جامع اور اہم موصوف کی زندگی کے ہر پہلو پر حاوی ہے مصنف علام نے سلفی ہونے کی بنا پر دلی شغف کے ساتھ یہ کتاب مرتب کی ہے اور بحث کا کوئی گوشہ بھی تشنہ تکمیل نہیں رہے دیار اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر دے اور ان کی اس کوشش کو قبول فرمائے آمین ثم آمین۔

کتاب مذکور کے ملاحظہ کے بعد میں عرصہ سے محسوس کر رہا تھا کہ اس کتاب کا اردو ایڈیشن شائع ہونا چاہیے جس سے ایک طرف تو ہماری قومی زبان کی خدمت ہوگی اور دوسری طرف ملک کا تعلیم یافتہ طبقہ جو عربی زبان نہیں جانتا وہ بھی مستفید ہوسکے گا چنانچہ راقم الحروف نے عربی ادبیات کے ماہر استاد سے اس کا ترجمہ کروایا۔ جسے آج پورے وثوق کے ساتھ قارئین کی خدمت میں پیش کر رہا ہوں۔ اس سے قبل بھی اس کتاب کا ایک ترجمہ "حیات احمد بن حنبل" کے نام سے شائع ہو چکا ہے مگر وہ مکمل ترجمہ نہیں ہے۔ بلکہ محترم مترجم نے اس کا شخص پیش کیا ہے جسے ناشر نے ترجمہ کے نام سے شائع کر دیا ہے۔

اس ترجمہ میں کتاب کا مختصر حصہ حذف کر دیا گیا ہے اور جا بجا کسی کسی سطروں اور صفحات تک کو حذف کر دیا گیا ہے۔ پھر تعلیقات و حواشی میں اصل کتاب کی افادیت کو ختم کرنے کی کوشش کی گئی ہے بلکہ بعض مقامات میں تو مصنف کو کم علم اور جاہل ثابت کیا ہے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ اگر تو ترجمہ میں حذف اور اختصار سے کام لے کر فاضل مصنف پر ظلم کیا گیا ہے اور ثانیاً تعلیقات و حواشی میں بھی مصنف کے ساتھ انصاف نہیں کیا گیا۔ بلکہ انہیں کو علمی مرتبہ سے گرانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس صورت حال کے پیش نظر ضروری تھا کہ کتاب کا مکمل ترجمہ شائع ہو تاکہ مصنف علام کے بارے میں جو غلط فہمیاں پیدا کرنے کی کوشش

کی گئی ہے وہ بھی دور ہو جائیں اور تعلیقات و خواہشیں میں جو تحریف کی گئی ہے۔ وہ بھی قارئین کرام اور اہل علم کے سامنے آجائے :-

سرسری ورق گردانی سے پہلی چیز جو ہمارے سامنے آئی وہ یہ تھی۔ کہ اصل کتاب کے مشند بہ حصہ کو حذف کیا گیا ہے چنانچہ ناظرین مندرجہ ذیل جدول سے اندازہ لگا سکتے ہیں۔ کہ کتاب کا کتنا بڑا حصہ چھوڑ دیا گیا ہے :-

| صفحہ اول کتاب | تعداد اسطور | صفحہ اول کتاب | تعداد اسطور | صفحہ اول کتاب | تعداد اسطور |
|---------------|-------------|---------------|-------------|---------------|-------------|
| ۲۴ | ۱/۲ سطر | ۱۱۶ | ۳ سطر | ۱۵۳ | ۵ سطر |
| ۳۷ | ۷ سطر | ۱۲۶ | ۴ سطر | ۱۵۵ | ۱ سطر |
| ۴۰ | ۳ سطر | ۱۲۷ | ۱ سطر | ۱۵۸ | ۵ سطر |
| ۴۲ | ۱/۲ سطر | ۱۲۸ | ۴ سطر | ۱۵۹ | ۸ سطر |
| ۷۱ | ۳ سطر | ۱۲۹ | ۲ سطر | ۱۸۰ | ۲ سطر |
| ۸۱ | ۱/۳ سطر | ۱۳۶ | ۶ سطر | ۱۸۲ | ۶ سطر |
| ۸۲ | ۴ سطر | ۱۳۸ | ۷ سطر | ۱۸۳ | ۳ سطر |
| ۹۷ | ۱۰ سطر | ۱۴۱ | ۶ سطر | ۱۸۴ | ۲ سطر |
| ۹۸ | ۱۶ سطر | ۱۵۰ | ۱ سطر | ۱۸۷ | ۱۳ سطر |
| ۹۹ | ۶ سطر | ۱۵۲ | ۷ سطر | ۱۸۸ | ۱ سطر |
| ۱۰۲ | ۷ سطر | ۱۵۴ | ۲۲ سطر | ۱۹۲ | ۴ سطر |
| ۱۰۸ | ۴ سطر | ۱۶۲ | ۳ سطر | ۱۹۳ | ۴ سطر |
| ۱۱۱ | ۲ سطر | ۱۶۷ | ۸ سطر | ۱۹۴ | ۳ سطر |
| ۱۱۲ | ۲ سطر | ۱۷۱ | ۴ سطر | ۱۹۶ | ۴ سطر |
| ۱۱۵ | ۲ سطر | ۱۷۲ | ۲ سطر | ۱۹۷ | ۲ سطر |
| | | | | ۲۰۳ | ۲ سطر |

یہ صرف نصف کتاب تک ورق گردانی کا نتیجہ ہے۔ ورنہ اگر پوری کتاب کی جانچ پڑتال کی جائے، تو مذکورہ مقامات سے کہیں زیادہ ہم ایسے حصے پیش کر سکتے ہیں جو ترجمہ میں حذف کر دیئے گئے ہیں۔ بلکہ بعض مباحث میں تو مکمل صفحات کو مفہم کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ گذارشات تو ترجمہ کے متعلق ہیں، اب تعلیقات و حواشی پر نظر ڈالئے کہ مصنف پر کس قدر ظلم کیا گیا ہے اور انہیں ان کے علمی مرتبہ سے گرانے کی کس طرح کوشش کی گئی ہے :-

۱۔ صاحب تعلیقات ص ۲۲ حاشیہ نمبر ۳ میں لکھتے ہیں :-

”مصنف کو شاید ان دلائل کی اطلاع نہیں ہو سکی ورنہ امام احمد کے یہ ادراک ان کی اپنی اور حنا بلہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔“

ہم نے اصل اور ترجمہ کو بار بار غور سے پڑھا۔ لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا، کہ مصنف پر یہ طعن کیوں دیا جا رہا ہے۔ کیا مصنف نے واقعی ان دلائل کی نفی کی ہے جنہیں صاحب تعلیقات حضرت امام کی اپنی اور حنا بلہ کی کتابوں کی طرف منسوب کر رہے ہیں؟ ہرگز نہیں مصنف نے کہیں بھی ان دلائل کی نفی نہیں کی۔ صاحب تعلیقات نے یا تو مصنف کا مقصد ہی نہیں سمجھا اور یا محض حاشیہ آرائی کے لئے عدا اس قسم کی تحریف سے کام لیا ہے، ورنہ جو شخص عربی زبان سے خدا بھی واقفیت رکھتا ہے۔ وہ بھی اس قسم کی لغزش نہیں کر سکتا :-

۲۔ پھر صاحب تعلیقات ص ۲۳ حاشیہ نمبر ۳ میں لکھتے ہیں :-

”شیخ محمد عبدہ کی یہ رائے اچھی ہوئی ہے۔“

حالانکہ اگر پوچھا جائے کہ صاحب ان کی رائے میں کیا بھاد ہے تو اس کا کچھ بھی جواب نہیں دے سکیں گے، دراصل صاحب تعلیقات یہ نہیں سمجھ سکے کہ المسموع من حیث المصدر اور المسموع من حیث الکلام دو الگ الگ چیزیں ہیں اور المسموع من حیث الکلام کا حدوث اس کے غیر مسموع ہونے کو مستلزم نہیں ہے، اگر آپ اس فرق کو سمجھ سکتے تو شیخ پر کبھی بھی الجھاد کا الزام نہ تراشتے :-

۳۔ پھر صفحہ ۱۳۰ حاشیہ ۱ پر لکھتے ہیں :-

لے یہ بات خلاف واقعہ ہے۔ فقہاء اور محدثین میں سے کوئی معتزلہ کے ہم نوا نہیں تھا۔ سب کا اجماعی عقیدہ
یہی تھا کہ قرآن حکیم اللہ کا کلام ہے۔ مخلوق نہیں (حنیف بھوجیانی)۔

صاحب تعلیقات کو معلوم ہونا چاہیے کہ کسی علمی کتاب کے حواشی لکھنا "بازیچہ اطفال" نہیں ہے۔ بلکہ اس کیلئے وسیع تر
معلومات کی ضرورت ہے، اور ساتھ ہی زبان دانی بھی شرط ہے۔ مگر بد قسمتی سے صاحب تعلیقات ان دونوں چیزوں سے عاری نظر
آتے ہیں یہ ہم دانی کا کرشمہ ہے کہ مصنف کی عبارت کو غلط سمجھ کر اس پر حاشیہ آرائی شروع کر دی ہے جس سے بعض اپنی تعلقی
اور مصنف کو ان کے علمی مرتبہ سے گرا کر ناقص بنے مصنف نے کہیں بھی فقہاء اور محدثین کو معتزلہ کا ہم نوا نہیں کہا۔ پھر یہ الزام تراشی
کیوں؟ سچ ہے ۶ تاثر یا مے رود و دیار کج !

۷۔ پھر صفحہ ۲۲۵ پر حاشیہ ۱ میں لکھتے ہیں ۱۔

یہ بات درست نہیں۔ امام احمدؒ کی طرف اس روایت کی نسبت مشکوک ہے۔ ۱/۶

پھر نسبت مشکوک کہہ کر آگے گزر جاتے ہیں۔ ورنہ ان کا فرض یہ تھا کہ روایت کی نسبت کے مشکوک ہونے پر کوئی
ایک دلیل بھی پیش کر دیتے لیکن ان کا مقصد ہی قارئین کے دلوں میں تشکیک پیدا کرنا تھا، پھر دیس لانے کی ضرورت
ہی کیا تھی؟

۵۔ بعض حواشی ایسے بھی ہیں۔ جو نا ضل مصنف نے بطور حوالہ یا توضاحت کے دیئے ہیں لیکن صاحب تعلیقات نے انہیں
اپنی طرف منسوب کر لیا ہے مثلاً صفحہ ۲۲۶ پر حاشیہ ۱۔ مصنف کا ہے اسی طرح ۲۳۹ پر حاشیہ نمبر ۱ بھی مصنف کا ہے۔ مگر
ان کے آخر میں حنفی بھوجیانی لکھا ہوا ہے:

یہ اور اس قسم کی اور بہت سی خامیاں تھیں جن کی بنا پر ہم مجبور ہوئے کہ کتاب کا مکمل ترجمہ شائع کریں
جس میں ان مقامات کا ترجمہ بھی شامل ہو جنہیں حذف کر دیا گیا ہے اور صاحب تعلیقات نے جو لغزشیں کھائی ہیں
ان کی نشاندہی بھی ہو جائے:

چنانچہ آج ہم پورے عقائد کے ساتھ اس کتاب کا مکمل ترجمہ ناظرین کے سامنے پیش کر رہے ہیں۔ اس میں بھی ہم
جا بجا حواشی دیئے ہیں۔ مگر وہ حواشی ایسے ہیں۔ جو اصل کتاب کی تکمیل کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور کسی قسم کی
تعریف یا غرض پرستی سے کام نہیں لیا گیا

والسلام

خادم العلم عبید اللہ نظامی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیش لفظ

الحمد للہ رب العالمین و صلی اللہ علی سیدنا محمد و آلہ و صحابہ وسلم

امسال "لاؤکالچ" (مصر میں تشریح اسلامی) کے سلسلہ میں میری تقریریں کا عنوان تھا۔ "امام احمد بن حنبلؒ۔"

امام دارالسلام اچنانچہ یہ کتاب جو عالم اسلامی کے پیش کر رہا ہوں، انہی تقاریر کا حاصل اور لب لباب ہے۔

میں نے سب سے پہلے امام موصوف کے حالات زندگی یعنی بچپن سے لے کر عہد کبوت تک کے تمام ادوار بیان کئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ صرف سنت (حدیث) میں ہی امام نہ تھے بلکہ سنت و فقہ دونوں میں مسلمانوں کے پیشوا تھے۔

حالات زندگی بیان کرتے ہوئے میں نے ان مصائب و آلام کے بیان کی طرف خاص توجہ دی ہے جن سے امام موصوف کو راجح حق میں دوچار ہونا پڑا۔ پھر ان کے اسباب و ادوار سے بحث کر کے بتایا ہے کہ کس طرح اس ابتلاء سے امام موصوف کی قدر و منزلت میں اضافہ ہوا کہ جمیع بلاد اسلامیہ میں آپ کے زبد و دوع کا مسکے تلپیٹ گیا اور ہر محفل سے خراج تحسین وصول کیا۔

اس کے بعد میں نے امام موصوف کے عہد پر ایک نظر ڈالی ہے جس میں اس نفسیاتی کش مکش کا ذکر کیا ہے جو امام موصوف اور ان کے معاصرین کے درمیان وجہ نزاع بنی۔ اس ضمن میں ان آراء و افکار کا مفصل جائزہ لیا ہے جو اس دور میں علماء حدیث اور فقہاء کے درمیان رائج اور عقل اسلامی پر سائد تھے۔ اور یہ کہ اس وقت کے بعض ائمہ اور خلفاء نے محدثین اور فقہاء کے ان نظریات کو اپنانے کی کوشش بھی کی لیکن یہ کوشش کارگر ثابت نہ ہوئی۔ آخر کار اس کوشش نے باہمی نزاع کی صورت اختیار کر لی جس کے نتیجے میں سلف رحمہم اللہ کے مسلک کو اور زیادہ قوت سے بھٹا گیا۔

اس بحث و تحسین کے بعد میں نے اصول دین (عقائد) میں امام موصوف کے نظریات اور سنت نبوی اور فقہ کے قیام میں ان کی کوششوں کا ذکر کیا ہے جو دراصل مبالغہ کش مکش کا نتیجہ تھیں۔

اصول دین (عقائد) میں امام موصوف کے نظریات کو ذرا تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے کیونکہ اس زمانہ میں ان کے نظریات سلفی کہلانے والوں کے خیالات کی سچی تصویر ہیں اور حقائق اسلام کو فلسفہ کی عینک لگا کر دیکھنے والوں نے جن مباحث کو اٹھا کر علمی مقاومت (OPPOSITION) کی نفاذ کر رہی تھی اس کی صدائے بازگشت (ECHO) ہیں۔

اس کے بعد میں نے وضاحت کے ساتھ اس امر پر روشنی ڈالی ہے کہ امام موصوف سنت نبوی کی تدوین و اشاعت میں کس طرح زندگی بھر مصروف عمل رہے، کس طرح اپنا "سُند" مرتب کیا اور پھر اس مجموعہ نے کیا اثر ڈالا۔ اس کی احادیث میں کس قدر قوت (وضاحت) پایا جاتا ہے اور اس کی تدوین سے امام موصوف کی غرض کیا تھی۔ پھر امام موصوف کی فقہ پر بحث کر کے بتایا ہے کہ یہ فقہ وراصل ثمرہ تھی سنت نبوی کی درست، اور قضایا نبوی، صحابہ کرام اور ممتاز تابعین رحمہم اللہ کے فتاویٰ اور آثار کی تفسیح کا، اور یہ کہ امام موصوف جب کسی معاملہ میں حدیث یا اثر نہ پاتے تو آثار صحابہ کرام اور فتاویٰ تابعین پر قیاس کرتے اور ہمیشہ ان سے قریب رہنے کی کوشش کرتے، اس لئے امام صاحب کی فقہ ان آثار یا ان کے اقتبائے کے مجموعہ کا نام ہے اور ساتھ ہی یہ بھی بتایا گیا ہے کہ یہ فقہ کیسے روایت ہوئی، اس کے طرق روایت کیا ہیں اور صدق و قبولیت کے لحاظ سے ان کی قدر و منزلت کیا ہے۔ پھر آخر میں ان اصول فقہیہ کا ذکر کیا ہے جن پر فقہ حنبلی کی بنیاد ہے اور پھر ان مختلف اودار کا ذکر کیا ہے جن سے یہ جلیل القدر مذہب گزرا۔ پھر اس کے اسالیب تخریج، طرق نمونہ، ضابطہ قواعد اور فروع کی تدوین سے بحث کی ہے۔ یہاں تک کہ زندہ اور وسیع مذہب بن گیا جس میں صلاح بھی ہے اور اصلاح بھی۔

آخر میں میں اعتراف کرتا ہوں کہ اگر خدا کا فضل و کرم اور اس کی توفیق و اعانت میرے شامل حال نہ ہوتی تو میں اکیلا اس کام کو سرانجام دینے کے قابل نہ تھا۔ انہ نعم السواہی و نعم النصیر۔

محمد البوزمرہ

صفر ۱۳۹۶ھ دسمبر ۱۹۷۸ء

تہذیب

۱۔ حضرت الامام کے متعلق ابو ثور کہتے ہیں :-

اگر کوئی شخص امام احمد بن حنبل کے متعلق یہ کہتا ہے کہ وہ اہل جنت سے تھے تو اسے سرزنش نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ وہ ضحک کہتا ہے اس لئے کہ اگر کوئی شخص خراسان اور اس کے گرد و نواح کا چکر لگائے تو سمجھی لوگوں کو یہ کہتے ہوئے سنے گا۔ کہ احمد بن حنبل ایک مود صالح تھے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص شام و عراق اور ان کے اطراف و نواح میں پھر کر دیکھے تو سب کو یہی کہتے ہوئے سنے گا کہ احمد بن حنبل نیک آدمی تھے۔ "الغرض ان کی صالحیت پر اجماع ہے تو اگر ان کو جنتی کہنے والے شخص پر عتاب ہو تو بطلان اجماع لازم آتا ہے۔"

یہ قول ایک نقیہ اور محدث کا ہے جو امام احمد کا معاصر تھا۔ اس سے صرف یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ان کے دل میں امام بوصف کی قدر و منزلت تھی بلکہ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی قدر و منزلت ان کے تمام معاصرین کے دلوں میں گھر کر چکی تھی۔ عالم اسلام کا اجماع ہو چکا ہے کہ وہ مود صالح تھے ان کا صلاح و تقویٰ، ورع، قوت ایمانی یہ سب چیزیں ہر شخص کی زبان پر تھیں۔ اگر اجماع حجت ہے تو امام احمد کی صالحیت پر لاریب اجماع قائم ہو چکا ہے جس میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ امام احمد مصائب سے دوچار ہوئے لیکن نہایت صبر کے ساتھ ان کو برداشت کیا اور اپنے نفس کو پاک و مٹا

کر لیا۔ شداکد و مصائب میں مبتلا کئے گئے لیکن ان سے اس طرح نکلے جس طرح کہ سونا ہر قسم کی آلائشوں سے پاک اور صاف ہو کر بھٹی سے نکلتا ہے۔ امام احمد کا دنیا اور اس کی زیب و زینت سے امتحان کیا گیا لیکن اس سے بچ کر نکل گئے۔ اگرچہ ان کا نفس لداکد و زندگ کو چاہتا تھا لیکن انہوں نے اپنے نفس کو لگام دی "اسے خواہشات سے روکے رکھا، ہر شلوک چیز ترک کر دی اور جو شک و شبہ سے بالا تھی اسے اختیار کیا۔" دنیاوی لذتوں نے انہیں دعوت دی لیکن انہوں نے اس کی طرف دھیان نہ دیا۔ وہ نفسانی لذتوں سے دُور رہے اور زندگی

۱۔ مناقب الامام احمد لابن الجوزی ص ۱۲۴۔ ۲۔ چنانچہ ابن الجوزی نے بیان زبدہ فی المباحات کے لئے اپنی کتاب المناقب میں ایک مستقل

باب قائم کیا ہے (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو کتاب المدخل لابن بدان ص)

کی آسائشوں سے آلودہ نہیں ہوئے اور اس طرح پاک وصاف رہے جس طرح کہ صیقل کی ہوئی چیز پر پیل کچل نہیں نکلتا۔ تنگدستی اور فراخ حالی دونوں سے احمد کی آزمائش کی گئی۔ لیکن نہ تو تنگدستی نے ان کے قلب کو خراب کیا اور نہ ہی فراخ حالی نے ان کی عقل کو سلب کیا۔ چار خلفائے یکے بعد دیگرے اسے آزمائش میں ڈالا لیکن اس امتحان گاہ سے وہ مرد پاکباز کی طرح برآمد ہوئے ہر قسم کی آزمائش و امتحان سے وہ دوچار ہوئے۔ مامون نے انہیں قید و بند کے مصائب میں ڈالا، مقید اور پابجلاں اپنے دربار میں حاضر ہونے کا حکم دیا لیکن بعد مسافت اور سخت تکلیف کے باوجود انہیں بیڑیوں کا بوجھ بھاری محسوس نہ ہوا۔ معتصم نے حبس و ضرب کی سزا دی، والفق نے ان پر بندشیں عائد کیں اور زندگی تلخ کر دی۔ لیکن وہ ثابت قدم رہے اور کوئی چیز بھی ان کے عقیدہ کو سزلزل نہ کر سکی۔ ان آزمائشوں کے بعد ایک اور بڑی مصیبت سے دوچار ہونا پڑا۔ متوکل نے ہر طرح کی آسائشیں ان کے گود چرخ کر دیں لیکن اس مرد خدا نے بنظر حقارت انہیں ٹھکرا دیا۔ بھوک سے نڈھال ہو کر سپٹ پر پتھر باندھ لیتے لیکن جو چیز مشکوک یا شانِ تقویٰ کے خلاف نظر آتی اس کی طرف ہاتھ نہ بڑھاتے۔

اس کے بعد امام موصوف کو ایک اور بہت بڑی مصیبت سے دوچار ہونا پڑا جس سے ہر انسان کو ایسے موقع پر سابقہ پڑتا ہے۔ وہ کھٹی عوام کی مدح سرائی اور ان میں ہر دلعزیزی۔ چنانچہ حبیب وہ ان تمام آزمائشوں سے کامیاب ہو کر نکلے تو اس بلیہ عظمیٰ سے دوچار ہوئے۔ عوام میں اپنی شہرت اور قبولیت کا تذکرہ سنا لیکن اس سے اُن کے دل میں ذرہ بھر بھی عجب و غرور اور نخوت نہ آیا بلکہ انہوں نے ایسے مرد مومن کی طرح زندگی بسر کی جو عمل میں مخلص اور جلالِ خداوندی کے سامنے سرنگوں رہتا ہے۔ مدح و ثنا کا ان پر کچھ بھی اثر نہ ہوا۔ اس طرح وہ اس بلیہ عظمیٰ سے بھی کامیاب اور سرفراز نکلے۔ بلاشبہ مصائب و شدائد اور عیش و تنعم میں بسا اوقات شیطان کا بس نہیں چلتا لیکن مدح و ثنا کے موقع پر عواصیت میں ضرور کامیاب ہو جاتا ہے اور انسان کے دل کے اندر عجب و غرور اور تکبر کے بیج بودیتا ہے۔ لیکن احمدؒ نے شیطان پر تمام راہیں سدود کر دیں اور وہ اس راہ سے بھی ان کے عقیدہ پر ڈاکہ ڈالنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ نہ صرف یہ کہ حمد و ثنا سے متاثر نہیں ہوئے بلکہ اس سے اظہارِ نفرت کرتے رہے اور یہ سمجھ کر اس سے راہ فرار اختیار کی کہ یہی سب سے بڑی آزمائش ہے۔ صبح و شام فرمایا کرتے اگر مجھے راستہ ملے تو کسی نامعلوم مقام کی طرف نکل جاؤں۔ جہاں کوئی نام لیا نہ ہو، جی چاہتا ہے کہ مکہ کی گھاٹیوں میں سے کسی گھاٹی میں چھپ رہوں تاکہ وہاں گنہگار کی زندگی بسر کروں۔ میں شہرت کی آزمائش میں مبتلا ہوں اور اس سے بچنے کے لئے صبح و شام موت کی آرزو کرتا رہتا ہوں۔

ایک جامع وصف | احمد مرد صالح تھے "یہ وہ سچی بات ہے جو ان کی زندگی ہی میں ممالک اسلامیہ میں ہر جگہ مشہور ہو چکی تھی۔

اور مختلف ادوار گزرنے پر تاریخ نے اس پر تصدیق ثبت کر دی۔ ان کے بعد بھی یہی بات ایک کھلی حقیقت بن کر بعد کی نسلیں میں بطور درجہ چلی آئی اور دراصل یہی ایک مجدد وہ مفتاح ہے جس سے ان کی سیرت کے تمام دروازے کھلتے ہیں اور اسی آئینہ میں ان کے چہرہ کے خدو خال اصلی روپ میں کیے جاسکتے ہیں۔ وہ ایک بہت بڑے محدث تھے کیونکہ ان میں صلاح و تقویٰ تھا۔ وہ ایک ایسے فقیہ تھے جن کی صلاحیت ان کی تفقہ پر بھاری تھی اور فقہ کی دروازہ کالہ بختوں میں ابھرنے سے انہیں روکے رکھتی۔ چنانچہ وہ اس مقام پر توقف کرتے جہاں سے دوسرے اپنا سفر شروع کرتے تھے۔ اور جہاں دوسرے لوگ جزم و عزم کا اظہار کرتے تو وہ متامل نظر آتے اور جب دوسرے نطق و کلام کا مظاہرہ کرتے تو یہ اپنے مافی الضمیر کو مخفی رکھتے اور جب دوسرے فتویٰ بازی میں جلد بازی سے کام لیتے تو یہ سکوت اختیار فرماتے۔

یہی وجہ تھی کہ ان کی فقہ پر حدیث کا رنگ غالب رہا۔ وہ آثار صحابہ پر وقوف فرماتے تھے یہاں تک کہ بعض علما سابقین یہ خیال کرنے لگے تھے کہ وہ محدث تھے فقیہ نہ تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن جریر طبری نے اپنی کتاب اختلاف الفقہاء میں ان کے مسلک کا ذکر نہیں کیا۔ ان کا قول تھا کہ وہ محدث تھے فقیہ نہ تھے۔ اسی وجہ سے انہیں تکلیف بھی دی گئی اور بعض فقہاء مثلاً طحاوی، دبوسی، نسفی، اصیلی، الکی اور غزالی وغیرہ جو خلافت سے بحث کرتے ہیں، نے اختلافی مسائل میں ان کا ذکر نہیں کیا۔ اسی طرح ابن قتیبہ نے اپنی کتاب المعاریف میں انہیں فقہاء میں شمار نہیں کیا۔ مقلد ہی نے اپنی کتاب احسن التقاسیم میں انہیں اصحاب حدیث میں شمار کیا ہے۔

قاضی عیاض اپنی کتاب مدارک میں لکھتے ہیں کہ احمد فقہ میں درجہ امامت کی اہلیت نہیں رکھتے تھے اور نہ ہی ماخذ فقہ پر نظر بالغ کے مالک تھے۔

فقہیہ نہ ہونے کی وجہ | جو لوگ امام احمد کے فقہ ہونے کا انکار کرتے ہیں وہ یہ ثبوت پیش کرتے ہیں کہ فقہ میں انہوں نے کوئی کتاب تصنیف نہیں کی بلکہ صرف حدیث میں ان کا مسند ہمارے سامنے ہے حالانکہ اس دور میں تدوین فقہ کا کام بہت ترقی پر تھا۔ چنانچہ امام محمد بن الحسن نے فقہ عراق کو مدون کر لیا تھا اور امام ابو یوسف اس فن میں متعدد کتابیں تصنیف کر چکے تھے۔ امام شافعی اپنے مسلک اور کتب کا اظہار کر رہے تھے اور مورخین کا اجماع ہے کہ امام احمد نے اس سلسلہ میں کوئی کتاب نہیں لکھی۔ تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ وہ صرف محدث تھے فقیہ نہ تھے یا کم از کم یہ کہ ان کی فقہ پر ان کی حدیث دانی غالب تھی، بلاشبہ بعض محدثین فقہی مسائل میں مستقل رائے رکھتے تھے۔ جیسے امام بخاری اور مسلم، لیکن اس کے یہی معنی نہیں کہ انہیں زمرہ محدثین سے نکال کر فقہاء کے گروہ میں شامل کر دیا جائے کیونکہ اعتبار غلبہ منہاج

کا ہے جس پر تحدیث غالب ہوگی وہ اسی میں تخصص حاصل کرے گا اور محدث کہلائے گا اور جس کے فتاویٰ کی اکثریت اور تفتہ کا غلبہ ہوگا وہ فقیر مانا جائے گا اور امام مالکؒ کے سوا کوئی شخص ایسا نظر نہیں آتا جس میں دونوں وصف موزونیت کے ساتھ جمع ہوں۔ چنانچہ وہ اس وصف میں اپنی نظیر آپ تھے۔

اس رائے کے اختلاف لیکن اس کے باوجود ہم امام احمد بن حنبل کو محدث ہونے کے ساتھ ساتھ فقیر بھی مانتے ہیں اگرچہ ہمیں اعتراضات ہیں کہ ان پر حدیث کا رنگ غالب تھا اور یہ بھی مانتے ہیں کہ انہوں نے فقہ میں کوئی مدون یا دکار نہیں چھوڑی۔ اس کے برعکس حدیث میں ان کا جلیل القدر المسند موجود ہے۔ مگر وہ امام فقہ اس وجہ سے ہیں کہ انہوں نے فقہی مسائل کی تدوین کا کام اپنے تلامذہ پر چھوڑ رکھا تھا جو ان کے اقوال و فتاویٰ اور آثار و انکار کو جمع کرتے رہے۔ اس طرح وہ فقہی مجموعہ تیار ہو گیا جو ان کی طرف منسوب ہے اور ان کے اقوال و فتاویٰ کی روایت میں عام طور پر توافق پایا جاتا ہے۔ مگر بعض مسائل میں مختلف اقوال بھی مروی ہیں۔ ہمارے لئے کسی طرح بھی یہ مناسب نہیں ہے کہ جس چیز کو علماء قبل کر چکے ہیں صرف اس لئے نظر انداز کر دیں کہ وہ حدیث میں شہرت رکھتے تھے اور انہوں نے فقہ میں کوئی کتاب مرتب نہیں کی۔ حالانکہ اس زمانہ میں تدوین فقہ کا کام زوروں پر تھا۔ اور مدونین فقہ میں ان کے لئے اسوۂ حسنہ موجود تھا۔ علامہ ابن القیمؒ کی بھی یہی رائے ہے چنانچہ اعلام الموقعین میں فرماتے ہیں:-

امام احمد کے فقہ میں کوئی کتاب مدون نہ کرنے کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ حدیث کے علاوہ اور کسی موضوع پر کتابیں تصنیف کرنا سخت ناپسند کرتے تھے۔ لیکن اللہ تعالیٰ ان کی حسن نیت سے خوب واقف تھا۔ لہذا ان کے تلامذہ نے ان کے کلام اور فتاویٰ کی تدوین کا اہتمام کیا۔

پھر اس کے بعد امام ابن القیمؒ فرماتے ہیں:-

الخلا ل نے امام احمد کے نصوص جامع کبیر میں تقریباً بیس جلدوں میں جمع کئے ہیں۔ ان کے فتاویٰ اور مسائل

قرن اور قرن روایت ہوتے چلے آئے ہیں۔ چنانچہ وہ اہل سنت کے تمام فرقوں کے امام مانے جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ ان کے مذہب کے مخالف مجتہد اور دوسروں کے مقلدین بھی ان کے نصوص و فتاویٰ کو عزت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ان کے اقوال و فتاویٰ نصوص شرعیہ اور فتاویٰ صحابہؓ کے زیادہ قریب ہیں۔ جو شخص امام احمد اور صحابہ کرام

کے فتاویٰ پر غور کرے گا تو وہ دونوں میں باہم مطابقت پائے گا۔ اور یہ سمجھ لے گا کہ یہ سب ایک ہی قندیل

کی مختلف کرنیں ہیں۔

یہ ٹھیک ہے کہ امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فقہ میں کوئی کتاب نہیں لکھی بلکہ اس سے منع کرتے رہے اور اپنے شاگردوں کو فقہ کی مدد نہ کتب کے مطالعے سے بھی روکتے تھے کہ مبادا ان پر اعتماد کر کے حدیث سے بے اعتنائی برتنے لگیں۔ تاہم ان کی فقہ کی تدوین کا مدار ان کے اصحاب کی روایت پر ہے انہوں نے نصوص و فتاویٰ کو مبسوط کتابوں میں جمع کر دیا ہے جن میں سے بعض کتابیں تقریباً تیس جلدوں پر مشتمل ہیں۔ ان کے اقوال و فتاویٰ کی تدوین میں قدرے اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ کیونکہ روایت کی بنیاد سراسر نقل پر ہے اور امام موصوف نے بذات خود فقہ میں کوئی کتاب تصنیف نہیں کی، لہذا ناقلین میں اختلاف ناگزیر تھا اور ضروری تھا کہ نقل میں اختلاف کے سبب طریق ترجیح کا اختیار کیا جائے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ کتب طبقات کے مصنفین بعض اصحاب کے نقل کے بارے میں بھی گفتگو کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن الفرار^{۳۷} اپنی طبقات میں ابوبکر بن المروزی الاثوم، مسدد اور حرب وغیرہم — جن سے فقہ حنبلی کا اکثر حصہ مروی ہے اور انہوں نے جلیل القدر امام کی طرف اسے منسوب کیا ہے — سے نقل کرتے ہیں اور انہیں فقہ قرار دیتے ہیں۔

فقہ حنبلی کے متعلق بعض مشکوک اور ان کا ازالہ یاد رہے کہ علم حدیث کے بعض مورخین نے یہ بھی لکھا ہے کہ دو نیک آدمیوں کو میرے ساتھیوں سے پالا پڑا، ایک کا نام جعفر بن محمد اور دوسرے کا احمد بن حنبل ہے اور اس جعفر سے مراد جعفر صادق بن امام باقر ہیں جو ائمہ شیعہ سے تھے اور فقہ امامیہ کی مروجہ کتابوں میں بہت سے اقوال غلط طور پر ان کی طرف منسوب کئے گئے ہیں۔ یہی حال امام احمد بن حنبل کا ہے جن کی طرف بعض حنابلہ نے عقائد کے متعلق ایسی آراء منسوب کر دی ہیں جن سے بلاشبہ امام احمد کی طرف فقہ حنبلی کی نسبت بھی مشکوک ہو جاتی ہے یا کم از کم اس کے بعض حصہ میں شک و شبہ پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ جب راوی کے صدق میں ہی شک ہو تو اس کی روایت بھی طعن سے خالی نہیں ہو سکتی۔

۳۷ اعلام الموقعین ص ۲۱۷ نیز تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو المذخ ص ۲۶ ابن بدیان الدمشقی المتوفی ۱۳۲۶ھ، مترجم

۳۸ مامور ایک رسالہ کے جو احکام صلوٰۃ پر مشتمل ہے آج کل مصر میں طبع ہو چکا ہے۔ مترجم ۱۲

۳۹ ابن الفرار ابو الحسین محمد بن محمد بن الفرار القاضی الشہید المتوفی ۵۶۰ھ) یا ابو علی الصغیر کے نام سے مشہور ہیں ان کے

والد ابو علی صاحب الاحکام السلطانیہ ابو علی الکبیر کے نام سے مشہور تھے۔ مترجم

۴۰ الاثرم احمد بن محمد بن ابی الطائی المتوفی بعد ۲۶۰ھ) ملاحظہ ہو کتاب ابن حنبل ص ۲۸۱

یہ وہ گرد و غبار ہے جو امام احمد کی طرف فقہ حنبلی کی نسبت کے متعلق اڑایا جاتا ہے۔ مذاہب پر بحث و گفتگو میں اگر ہمارا طریق یہ ہو تا کہ موضوعی حیثیت سے ان پر بحث کریں یعنی اس مجموعہ فقہیہ کو جس کی وجہ سے حنبلی مذہب ایک فقہی مذہب قرار پاتا ہے بحث و گفتگو کا موضوع بنائیں تو ہم اس مجموعہ کی نسبت کے بغیر ہی اس سے بحث پر اکتفا کر لیتے لیکن ہمارا موضوع تو امام احمد اور اس کی فقہیہ لہذا ہم پر یہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ اس مجموعہ فقہیہ کی امام کی طرف نسبت کے متعلق بھی بحث کریں اور جو شکوک و شبہات اس نسبت کے بارے میں وارد کئے جاتے ہیں ان پر غور و خوض کریں پھر یا ان شبہات کو مان کر فقہ حنبلی کا انکار کریں اور یا اس کی قدر و قیمت کی وضاحت کریں۔

اس بنا پر ضروری تھا کہ ان امور کا جائزہ لیتے جو شک و شبہ کا موجب بنتے ہیں۔ لیکن ہم انہیں چھوڑ کر یہ بات واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ جن امور کو مختلف ادا میں علماء کی ایک جماعت قبول کرتی چلی آئی ہے ان کی درست میں ہمارا مسلک یہ ہے کہ انہیں قبول کر لیا جائے اور جب تک ان کے بطلان پر قوی دلیل قائم نہ ہو ان کا انکار نہ کیا جائے۔ کیونکہ علماء کی ایک جماعت کا ان امور کو قبول کر لینا سچائے خود ایک دلیل ہے تو امام احمد کے اصحاب نے جن امور کو نقل کیا ہے اور پھر ان کے بعد کے علماء نے انہیں قبول کیا ہے اور لوگوں نے ان کی تصدیق کر دی تو جب تک ان میں سے کسی ایک امر کے بطلان پر قوی اور محکم دلیل قائم نہیں ہوگی ہم اسے تسلیم کرتے رہیں گے۔ کیونکہ اگر محض شبہات سے ایسے امور کا انکار کرنا صحیح ہو جنہیں علماء کے ہاں تلقی بالقبول کی حیثیت حاصل ہو چکی ہے تو علم السرخ سرے سے باطل ہو جاتا ہے اور ہم سابقہ علوم سے استفادہ کے قابل نہیں رہتے اور نہ کسی قابل کے قول پر بھروسہ کر سکتے ہیں۔

اس بنا پر ہم ابن حنبلی کی فقہ اور اس کی صحت نسبت کو قبول کرتے ہیں اور اس نسبت پر جو شبہات وارد کئے گئے ہیں ان پر بحث و گفتگو کرتے ہیں اور اسی اعتراض کو قابل تسلیم سمجھتے ہیں جو کسی فتویٰ یا قول کی نسبت کو دلیل کے ساتھ باطل کرے محض ایک شبہ کی بنا پر ہم جسے روایات کی نسبت کا انکار نہیں کر سکتے نہ ہی اس اعتراض کو مہمل قرار دیتے ہیں بلکہ بحث و مقابلہ اور معارفت سے کام لے کر ہر چیز کا حقیقہ ادا کریں گے۔

ہم نہ تو مقدمات اور ان کے نتیجہ کے درمیان آڑ بن کر کھڑا ہونا چاہتے ہیں اور نہ ہی دلیل اور حواس سے ثابت ہونے والے اس کا انکار کرتے ہیں۔ کیونکہ اہل علم کے نزدیک باتیں کسی شمار میں نہیں ہوتیں۔

فقہ حنبلی کے بعض خصائص | جب ہم تحقیق نسبت اور ان شکوک کے ازالہ کے بعد جو اس کی نسبت میں پیدا کئے جاتے

ہیں فقہ حنبلی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو اسے ایک زندہ قوی اور تازہ فقہیہ مانتے ہیں جس میں بعض خاص طور پر نمایاں نظر آتے ہیں

اور وہ دونوں اس فقہ کے اُس حصہ کو جس کا تعلق معاملات سے ہے وسیع تر ہونے میں قوت بخشتے ہیں۔

۱۔ عنصر اول: یہ کہ فقہ حنبلی وہ فقہ ہے جس میں فقہ اثری پورے جوہن کے ساتھ جلوہ گر نظر آتی ہے۔ امام احمد اور صحابہ کو خاص اہمیت دیتے تھے اور اگر صحابہ کرام میں اختلاف پیدا ہو جائے تو ان میں سے ایک یا دونوں کے قول کو اختیار کر لیتے تھے اس طرح مسئلہ میں میں دو قول ہو جاتے تھے۔ در اسی کا نام وقت عند الاثر ہے۔ کیونکہ وہ اپنے آپ کو اس کا حق نہیں دیتے تھے کہ اختلاف کی صورت میں ان بلند قدر اور معزز مستیوں میں سے ایک کو دوسرے پر بلا دلیل شرعی کے ترجیح دیں۔ اس لئے کہ ایک کی ترجیح دوسرے کے نقص اور اس کے بالمقابل میں کمال کو چاہتی ہے اور وہ اپنے آپ کو بغیر نص کے یہ رتبہ نہیں دیتے تھے اور نہ ہی دوسرے کو اس مرتبہ پر اتارنے کے لئے تیار تھے۔ چونکہ طریق سلف اور آثار صحابہ کی پیروی میں بہت سخت تھے اس لئے صراحت سے نہ بھی مشکلات و مشابہت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے اجتہادی مسائل میں بھی مسلک صحابہ کرام پایا جاتا ہے۔

۲۔ عنصر ثانی: شریعت کے جس حصہ کا تعلق معاملات سے ہے ان میں ان کا اصول یہ ہے کہ اگر نص یا کوئی اور اثر موجود نہ ہو اور نہ ہی کسی پر قیاس کی وجہ نظر آتی ہو تو مسئلہ میں اباحت اصلہ کے قائل ہو جاتے ہیں۔ اس بنا پر فقہ حنبلی عقود و شروط کے مسائل میں وسیع ترین فقہ بن گئی ہے۔ اس میں شروط و عقود کو اس نے اس وقت تک صحیح قرار دیا ہے جب تک ان کے بطلان پر کوئی واضح دلیل موجود نہ ہو اور دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہیے کہ کسی چیز کی صحت کو ثابت کرنے کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ اس کے بطلان کے لئے دلیل کی ضرورت پڑتی ہے۔ آگے چل کر ہم اس مسئلہ کے ہر پہلو پر تفصیل سے گفتگو کریں گے تاکہ اس زندہ اور تروتازہ مذہب کی خوبیاں ظاہر ہو جائیں۔

یہاں صرف اس قدر سمجھ لینا ضروری ہے کہ اس مذہب حنبلی پر بحث و دراست کرتے وقت ہمیں دو چیزیں بہر حال پیش نظر رکھنی ہوں گی۔

(۱) اولاً وہ کون سے اصول ہیں جن پر استنباط کا سلسلہ قائم ہوتا ہے اور پھر ان سے کیونکر فروع کا استخراج ہوتا ہے

(۲) دوسرے یہ کہ فروع کے لئے کون سے قواعد و ضوابط ہیں جو متفرق مسائل کے استخراج کے متقاضی ہوتے ہیں اور عام طور پر ثراست اجتہاد کے جمع کا سبب بنتے ہیں یہ اصول قواعد امام احمد نے مدون نہیں کئے اور نہ ہی تفصیل کے ساتھ ان سے ان سے منقول ہیں۔ بلکہ بعد میں استنباط اور عناصر استنباط میں تطبیق دے کر فروع سے ان کا استنباط کیا گیا ہے۔ اور پھر تفصیل دار

۳۔ یعنی صحابہ کرام کے آثار کی موجودگی میں دائرہ و قیاس سے کام نہ لینا۔ مترجم

انہیں بیان کر دیا گیا ہے۔

اصل اور قاعدہ میں فرق | اصل اور قاعدہ میں فرق یہ ہے کہ اصل استنباط فروع کے طریق کا نام ہے۔ اس کا وجود

فروع پر مقدم ہوتا ہے۔ اگرچہ اکثر ائمہ کے اصول سے ان کے فروع الگ رتبہ رکھتے ہیں لیکن قاعدہ کئی اہم جنس فروع کو منبسط کرتا ہے۔

لہذا وہ وجود میں فروع سے متاخر ہوتا ہے اور صرف فروع کے طریق کو سہل بنا دیتا ہے۔

اب ہم ————— بعونہ تعالیٰ ————— ائمہ و صفحات میں حنبلی مذہب کے نشوونما اور طرق تخریج سے بحث کریں گے۔

جیسا کہ اس سے قبل ائمہ ثلاثہ کے بارے میں کرچکے ہیں۔ ہم مولیٰ کریم سے التجا کرتے ہیں کہ تو فیق عطا فرمائے۔

لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِهِ ، وَهُوَ نَعْدُ السُّوْلَى وَلِنَعْمَ النُّصَيْرِ۔

جزء اول

حیاتِ احمد بن حنبل

۱۶۴ھ — ۲۴۱ھ

مولد و نسب | مشہور و معروف روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل ربيع الاول ۱۶۴ھ میں متولد ہوئے آپ کے صاحبزادگان صالح اور عبداللہ کے اقوال سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ عبداللہ کہتے ہیں میں نے اپنے والد سے یہ فرماتے سنا کہ میں ربيع الاول ۱۶۴ھ میں پیدا ہوا۔

امام کی سند ولادت کی روایات میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ کے سن ولادت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام احمد کو اپنی تاریخ ولادت معلوم تھی۔ اور انہوں نے خود ہی اسے بیان فرمادیا ہے اور زناۃ و مورخین کے ظن و تخمین اور قیاس آراء میں پر نہیں چھوڑا۔ ان کی رائے اس معاملہ میں بالکل قطعی ہے اور ہر قسم کے شک و ظن کو ختم کر دینے کے لئے کافی۔

جس طرح آپ کی تاریخ ولادت قطعی طور پر معلوم ہے اور اس میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ اسی طرح آپ کی تاریخ وفات بھی یقینی اور قطعی طور پر معلوم ہے اور جملہ روایات اس امر پر متفق ہیں کہ ۱۲ ربيع الاول ۲۴۱ھ میں آپ نے اس دنیا فانی سے رحلت فرمائی اور جب کہ دن نماز جمعہ کے بعد آپ کا جنازہ اٹھا۔ آپ کی تاریخ وفات کا تعیین کے ساتھ معلوم ہونا کوئی انوکھی بات نہیں ہے۔ اس لئے بعد کی تاریخ میں اس دن کو خاص اہمیت حاصل ہے اور مالک اسلامیہ میں وہ دن یوم یادگار کی حیثیت حاصل کر چکا ہے۔ کیونکہ آپ کے جنازہ میں ایک جسم عظیم نے شرکت کی جن کی تعداد اٹھ لاکھ سے کسی طرح کم نہ تھی۔ اس لئے کہ جب آپ کی وفات ہوئی تو مورت کی سب سے بڑی طرف اہراق سے لکل کر جماع اسلامیہ کے گوشہ گوشہ میں پہنچ چکی تھی۔ آپ کی وفات ایک ایسا المیہ تھا جسے تمام فرقوں نے یاد

رکھا۔ اور تاریخ نے بلا شک و شبہ اسے بیان کیا۔

امام احمد کے مولد جائے پیدائش میں اختلاف ہے۔ بعض نے اُن کی جائے پیدائش مرواتی ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ مروی میں اُن کی ماں حاملہ ہوئیں اور بغداد میں پیدا ہوئے۔ آپ نسبا عربی اور ماں باپ دونوں کی طرف سے شیبانی تھے، دغمی تھے اور نہ ان کے حسب و نسب میں عجمیت کا کھوٹ تھا۔ بلکہ خالص عرب تھے۔ شیبان بنی ربیعہ سے عدنانی قبیلہ کا نام ہے جو بنی مضر بن عدنان تک پہنچ کر آنحضرت کے نسب نامہ سے مل جاتا ہے۔ اس قبیلہ کی بلندی، خودداری اور کبریت و غیرت زمانِ زریں تھی۔ شیبان بنی مضر ہی قبیلہ کا ایک فرد تھا جس نے عہدِ صدیقی میں جنگِ عراق میں جیوشِ اسلام کی قیادت کی تھی اور جو امروہی کے جوہر دکھائے تھے بلکہ اس نے خلیفہ رسول اللہ کو عراق کی اسمیت بتا کر جنگ پر آمادہ کیا اور عراق کے معرکوں میں شرکت رہا جس سے مدینہ اکبر نے اس کے حسن کردار کی داد دی۔ یہ قبیلہ بہت دھیر اور حسنِ بلا کے اعتبار سے جاہلیت و اسلام دونوں میں ناموری اور شہرت کا مالک تھا۔ اور قبائلِ ربیعہ میں ممتاز اور قابلِ فخر سمجھا جاتا تھا۔ اسی بنا پر مشہور تھا کہ بنی ربیعہ میں ہوتے ہوئے شیبان پر فخر کرو اور شیبان کے ساتھ مل کر جنگ کرو۔ چنانچہ شیبان ہی وہ قبیلہ تھا جو عہدِ جاہلیت اور اسلام میں تمام قبائلِ ربیعہ میں لحاظِ تعداد کے غالب اور تاز و مفاخر کے لحاظ سے بھی با عظمت مانا جاتا تھا۔

قبیلہ شیبان | بصرہ اور اس کے باویر میں شیبان کی آبادیاں تھیں۔ عہدِ جاہلیت میں زلزلہ عراق کے مغربی علاقہ میں آباد تھے پھر جب حضرت عمرؓ نے صحرا کے متصل بصرہ آباد کیا تاکہ وہاں عرب آباد ہوں اور انہیں صحرائی آب و ہوا سے محفوظ رکھیں اور شہری آب و ہوا سے متاثر ہو کر بیمار نہ پڑ جائیں تو شیبان اس صحرائی شہر اور اس کے باویر میں آکر آباد ہو گئے۔

امام احمد اور ان کی والدہ کے خاندان اس شہر اور اس کے باویر میں آکر آباد ہو گئے۔ آپ کے دادا عبدالملک بن سوادہ بن ہند کا شمار شیبان کے سرداروں میں ہوتا تھا۔ قبائلِ عرب ان کے پاس آکر ٹھہرتے اور وہ ان کی مہربانی کے فرائض سرکھاتے تھے۔ چونکہ آپ کا خاندان بصرہ میں آباد ہو گیا تھا۔ اس لئے آپ بصری کہلائے۔ روایت ہے کہ امام احمد جب بصرہ میں سرفراز تھے تو شیبان کی ایک شاخ مازن کی مسجد میں نماز پڑھتے تھے۔ جب حضرت الامام سے اس کے متعلق آجھا لیا تو آپ نے فرمایا:

اِنَّهُ مَسْجِدُ اَبَائِي کہ یہ میری آبائی مسجد ہے۔

جب یہ معلوم ہو چکا کہ احمد بن حنبل سے تھے اور یہ قیدیہ بصیرہ میں سکونت پذیر تھا۔ اب ہم آپ کے باپ اور دادا کے متعلق چند باتیں عرض کرتے ہیں۔ باپ کا نام محمد بن حنبل اور دادا حنبل بن ہلال تھا۔ ہمارے مذکورہ بالا بیان اور سیرت احمد کے سیاق و سباق سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا خاندان بصیرہ میں آباد تھا لیکن وہ مستقل طور پر بصیرہ میں مقیم نہیں رہا بلکہ آپ کے دادا وہاں سے منتقل ہو کر خراسان چلے آئے اور عہد اموی میں سرخس کے گورنر ہو گئے۔ پھر حبیب افق اسلام پر دعوت عباسی نمودار ہوئی تو انہوں نے اس کے دُعا سے تعاون کیا اور ان میں شامل ہو گئے۔ اس راستہ میں انہیں بہت سی تکالیف برداشت کرنا پڑیں۔ چنانچہ خطیب بغدادی لکھتے ہیں:-

آپ کے دادا حنبل بن ہلال سرخس کے گورنر مقرر ہوئے اور دعوت عباسی کے دُعا رکازوں سے تھے
میں نے ابن المبارک کے ساتھی اسحاق بن یونس سے سنا کہ امام احمد کو پٹیا لکھا۔

۱

آپ کے والد محمد بن حنبل ایک فوجی آدمی تھے۔ ابن الجوزی الاصبہی سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فوج کے جرنیل تھے چنانچہ ابن جوزی ابی بکر الاعین سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے الاصبہی سے سنا کہ ابو عبد اللہ احمد بن حنبل بنی ذہل سے تھے اور ان کے والد فوج میں کمانڈر تھے۔ اور ابن جوزی کہتے ہیں کہ آپ کے والد غازیوں کے لباس میں ملبوس رہتے تھے۔
ابن جوزی کی روایت کے مطابق وہ قائد ہوں یا بقول ابن الجوزی غازیوں کے لباس میں ملبوس بہر حال یہ ارسلم ہے کہ وہ فوجی قسم کے آدمی تھے جیسا کہ اُس زمانہ میں عربوں کی عادت تھی کہ وہ کاشتکار یا مہر مند بننا پسند نہیں کرتے تھے۔ بلکہ جنگجو اور بہادر ہونے کو اپنے لئے باعث افتخار خیال کرتے تھے۔ آپ کے دادا گورنری کے عہد تک پہنچ گئے تھے اور عرصہ تک سرخس کے گورنر رہے۔ پھر دعوت عباسیہ کے داعیوں (کارکنوں) میں شریک ہو گئے۔ اور اس راستہ میں بہت سی اذیتیں برداشت کیں۔

دولت عباسی اور حضرت امام کا خاندان | ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام کا خاندان حبیب بغداد منتقل ہوا تو

خلافت عباسی کے قیام و بقا کے لئے اس نے اپنی کوششیں بدستور جاری رکھیں اور اس سے قطع تعلق نہیں کیا۔ اگرچہ عباسی

دور حکومت میں اس خاندان کا کوئی فرد گورنری کے منصب پر فائز نہیں ہوا۔ تاہم دربار خلافت کے ساتھ اتصال قائم رہا۔ چنانچہ مروی ہے کہ امام احمد کا چچا خلیفہ کی غیر حاضری میں حاکم بغداد کو شہر کے حالات سے باخبر رکھتے تاکہ وہ خلیفہ تک یہ حالات پہنچاتے رہیں۔ لیکن امام احمد بچپن ہی سے ایسے کاموں میں شرکت سے اجتناب کیا کرتے تھے۔ چنانچہ حاکم بغداد سے ایک روایت ہے کہ:-

ایک روز بغداد کی خبریں ملنے میں دیر ہو گئی تو میں نے احمد بن حنبل کے چچا کے پاس پیغام بھیجا کہ آج کی خبریں ہمیں نہیں ملیں حالانکہ میں انہیں تحریر کر کے خلیفہ کی خدمت میں بھیجنا چاہتا تھا تو ان کے چچا نے جواب دیا:-

”خبریں تو میں نے اپنے بھتیجے احمد کے ہاتھ روانہ کر دی تھیں۔“

اب امام احمد کو بلایا گیا وہ ابھی بالکل کم سن اور نو عمر تھے تو چچا نے کہا:-

کیا میں نے تمہارے ہاتھ خبریں نہیں بھیجی تھیں کہ انہیں پہنچاؤ؟

امام احمد نے جواب دیا:-

”ہاں ہی تو تھیں۔“

چچا نے پوچھا:-

تو پھر تم نے وہ خبریں پہنچائی کیوں نہیں؟

امام احمد نے جواب دیا:-

”میں وہ خبریں اٹھائے جا رہے تھے! میں نے انہیں پانی میں کھینک دیا۔“

یہ سن کر وہ حاکم افسوس کرنے لگا اور کہا کہ جب یہ لڑکا ہو کر اس قدر تورع سے کام لیتا ہے تو ہم کیوں ایسا نہ کریں۔

اس قصہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دربار خلافت اور حکام کے ساتھ امام احمد کے خاندان کا تعلق برابر قائم رہا لیکن امام احمد

لڑکپن سے ہی اپنے تورع کے باعث اس روش کو پسند نہیں کرتے تھے اور اس قسم کے شہادت سے دور بھاگتے تھے۔

امام احمد ماں باپ دونوں کی طرف سے سنجیدہ تھے۔ آپ کا نانا یزید ثقیانی کے سرداروں سے تھا۔ وہ کریم سخا اور مہمانوں

کے لئے اس کا دروازہ ہر وقت کھلا رہتا تھا۔ عرب قبائل ان کے پاس مہمان بن کر ٹھہر کرتے تھے۔ اور وہ بڑی گرمجوشی کے ساتھ ان کی

مہمان نوازی کیا کرتے تھے۔ اسی طرح ان کے دادا گورنری کے منصب پر فائز تھے۔ لیکن جب ان کے کانوں میں ایک ایسی دعوت کی

آواز پڑی جسے وہ حق سمجھتے تھے تو اس کے مددگار بن گئے۔ اس نصرت میں انہیں سخت تکلیفوں کا سامنا کرنا پڑا۔ لیکن شرفا کی طرح ان پر صبر کیا اور خندہ پیشانی سے برداشت کی۔ ان کے باپ ایک فوجی سپاہی تھے جنہوں نے مجاہدوں کا لباس کبھی بدن سے نہیں اتارا تھا وہ ہمیشہ مہذبہ اسلام کی حفاظت کرتے رہے اور اسی طرح اپنی جان، جان آفریں کے سپرد کر دی۔

✓ امام احمد دو بزرگوں کی نسل سے تھے۔ ان کی رگوں میں ایک شریف خاندان کا خون گردش کر رہا تھا۔ عزت نفس، قوت عزم صبر و تحمل ایمان راسخ یہ سب اوصاف انہیں درجہ میں ملے تھے اور ان کے بڑا ہونے کے ساتھ ساتھ یہ خوبیاں بھی جواں ہوتی گئیں۔ جب بھی مصائب نے انہیں دبایا اور ابتلا کی آگ نے ان کے جسم میں سوزش پیدا کی تو ان اوصاف میں اور زیادہ چمک دمک پیدا ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے ان موروثی خصائل کے بڑھنے اور قوت پکڑنے کے لئے کچھ اسباب بھی مہیا کر دیئے تھے۔ ان کے لئے روحانی فضا مہیا کی جس میں سانس لیں اور اس کی پاکیزہ ہوا سے غذا حاصل کریں اور تجربات کے صیقل سے اس زنگار کو صاف کر دیا جو سائنس کے تسلط کی وجہ سے نفوس پر چم جاتا ہے۔ پھر فکری اور روحانی جذبہ کی نعمت سے مالا مال کیا جو ان خصائل حمیدہ کے ساتھ مناسبت رکھتا تھا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت امام نے دنیا میں آنکھیں کھولتے ہی محسوس کر لیا تھا کہ وہ تنہا ہیں۔ بچپن ہی میں باپ کا سایہ سر سے اٹھ گیا اور ماں نے نگرانی کی۔ باپ کا جس وقت انتقال ہوا وہ بالکل بچے تھے۔ جسے کسی قسم کی تمیز اور ہوش نہ ہو۔ وہ کہا کرتے تھے:-
”میں نے اپنے باپ کو دیکھا اور زوادا کر“

بلکہ مشہور قول یہ ہے کہ باپ کی وفات ان کی ولادت کے بعد ہی ہو گئی تھی۔ بعض کہتے ہیں کہ ان کے والد نے تیس سال کی عمر میں وفات پائی۔ ماں نے باقی خاندان کے زیر سایہ ان کی پرورش شروع کی۔ باپ نے انہیں بالکل تلاش نہیں چھوڑا تھا کہ خیرات مانگتے پھریں بلکہ بغداد میں کچھ زمین تھی جس میں سکونت پذیر تھے اور اس سے اس قدر محاصل تو نہ تھے کہ عیش و تنعم اور فراغت کی زندگی بسر کر سکتے لیکن گزران کے لئے کافی تھی۔ اور اس تھوڑی بہت آمدنی کی وجہ دوسروں سے بے نیاز رہے اور کسی کے سامنے دست سوال نہیں بھینایا پڑا اس حسب و نسب، یتیمی میں اس قسم کے حالات پیش آنے اور روحانی جذبہ کی وجہ سے امام احمد میں پانچ ایسی چیزیں جمع ہو گئیں کہ وہ جس شخص میں جمع ہو جائیں وہ ہمیشہ بلند کردار کا مالک بنتا ہے۔ وہ گھٹیا قسم کے کاموں سے دور بھاگتا ہے اور بلند یوں کا طالب رہتا ہے۔ وہ پانچ چیزیں کیا ہیں۔

(۲) یتیمی — جس کی وجہ سے وہ یتیم ہی سے اپنے آپ پر مجبور نہ کرنے کے جوہر ہو گئے۔ اور اپنی ضروریات کو ایک پورا کرنے لگے۔

(۳) فقر و فلاکت — مگر ایسا فقر نہیں کہ ان میں ذلت نفس پیدا ہو۔ چنانچہ نہ تو وہ عیش و طرب میں سرست رہتے اور نہ ہی تہمتی انہیں ذلت نفس پر مجبور کرتی۔

(۴) تناعت — اور فکر و نظر کی بلندی کا جذبہ۔

(۵) تقویٰ — اور اس کا یہ عالم تھا کہ اللہ کے سوا کسی کی قوت کا احساس تک نہ کرتے۔

ان نعمتوں کے ساتھ ساتھ انہیں عقل سلیم اور فکر بلند بھی عطا ہوا تھا۔

استاذ و شاگرد میں باہم مشابہت | اس معاملہ میں ان کی مثال بالکل امام شافعی کی سی ہے۔ نسب رفیع یتیم، فقر مزج

الکفاف، بلند ہمتی، خود داری، عقل سلیم اور ذہن رسا یہ سب چیزیں ان دونوں — استاد اور شاگرد — میں عجیب و غریب حالت کے ساتھ جمع ہو گئی تھیں۔ دونوں میں یہ احوال مشترک تھے۔ دونوں کی مائیں ان کی تربیت کرتی ہیں اور باہم عروج تک پہنچاتی ہیں۔ ان کی فطرتی صلاحیتوں کی حفاظت کرتی ہیں تاکہ وہ بڑھیں اور پھولیں پھلیں، اور کہیں مفلک دم نہ پڑ جائیں۔

ان حالات کے اثرات اور امام شافعی کی تربیت کے متعلق جو بات ہم نے وہاں کی تھی اسے یہاں بھی دہراتے ہیں کہ عالی نسب شخص غربت کی حالت میں پرورش پائے تو یہ چیز اس کی علم و ہمتی میں معاون ہوتی ہے اور وہ شخص خلق کریم اور مسلک قویم کا حامل بن جاتا ہے بشرطیکہ مواقع منتفی ہوں اور کوئی شاذ و نادر واقعہ اس کی زندگی پر اثر انداز نہ ہو کیونکہ علو نسب انسان کو ابتداء ہی سے معالیٰ کی طرف راغب کر دیتا ہے۔ دنی بائوں سے اسے بلند رکھتا ہے اور پست ہمتی پیدا نہیں ہونے دیتا۔ نہ فقر اسے ذلت پر مجبور کرتا ہے اور نہ ہی وہ خود پست ہمتی کے کاموں پر قانع رہتا ہے۔ وہ ہمیشہ بلند ہمتی اور حوصلہ کے ساتھ مجد و شرف کے لئے کوشاں رہتا ہے تاکہ خاست فقر کے دھبہ کو اپنی پیشانی سے دھو ڈالے۔ پھر ایک بات اور بھی ہے — کہ شرف نسب کے احساس کے ساتھ غربت کی زندگی انسان کو لوگوں کے دکھ درد میں ان کا شریک بنا دیتی ہے وہ ان کے اندر گھل جاتا ہے اور ان کے نفوس کی یہاں بائوں کو جان لیتا ہے معاشرے کے بھیدوں کو سمجھتا ہے اور لوگوں کے شعور کا اندازہ کر لیتا ہے۔ اور جو شخص معاشرہ کی اصلاح، تنظیم احوال اور ترقی و علائق کے لئے کام کرنا چاہتا ہے اس کے لئے ان باتوں کا جاننا ضروری ہے۔ اور جو شخص تفسیر شریعت، استخراج حقائق، کشف براہین و مقامات میں سے بحث کرنا چاہتا ہے اس کے لئے بے ضروری ہے کہ ان باتوں سے بہرہ وافر رکھتا ہو۔ روایت ہے کہ امام محمد بن الحسن جو امام ابو حنیفہ کے

تلاذہ سے تھے۔ رنگریزوں کے پاس جایا کرتے تھے اور ان کے معاملات اور حالات کے متعلق دریافت کیا کرتے تھے۔ ان کا پرزور عمل صرف اس لئے تھا کہ ان کے معاملات سے باخبر ہو کر فتویٰ دے سکیں جو ان کی حالات کے بھی مناسب ہو اور اصول شریعت میں سے کسی اصل کے بھی خلاف نہ ہو۔ الغرض شرف نسب کے ساتھ حالت غربت میں پرورش پانا اس کو تہذیب کامل کے درجہ تک پہنچا دیتا ہے جو نہ تو عوام سے بلند ہو کر بالکل ان سے دور ہو جاتا ہے اور نہ رذائل میں پڑ کر ذلیل ہو جاتا ہے۔ علو نسب اس کی بلندی کا باعث بنتا ہے۔ اور فقر اس میں پاکیزگی اور ثباتی پیدا کرتا ہے۔

یہی وجہ تھی کہ امام احمد کے نسب و فقر کی ہم آہنگی نے ان کی زندگی پر بڑا اہم اثر ڈالا۔ جب دنیا ان کے قدموں پر نشا و رنگ لگئی تو انہوں نے اپنے قدموں سے اسے دور بٹھا دیا اور نرا ہمت نفس اور قلب تقی کے ساتھ ٹھکرا دیا۔ متوکل نے ان کی خدمت میں ہرگز سے کی۔ تھیلیاں ہدیہ کے طور پر بھیجیں۔ لیکن انہوں نے نہایت تواضع کے ساتھ بزرگانہ انداز میں وہ ہدیہ واپس کر دیا۔ آپ نرم مزاج تھے اور لوگوں کے دلوں کو محسوس کرتے تھے۔ اپنے مرتبہ سے نیچے اتر کر رذیل لوگوں میں شامل نہ ہوتے اور اپنے شرف نفس کے سبب دوسروں کو سیچ اور نیچ نہیں سمجھتے تھے۔ اپنے عربی نسب پر فخر نارا نہیں کرتے تھے۔ ان کی سیرت کی کتابوں میں لکھا ہے کہ کوئی نادار آدمی اس عزت کا حامل نہیں دیکھا گیا جو احمد کی مجلس میں اسے حاصل ہوتی تھی اور یہ خصائل کریمہ اسی چشمہ سے پھوٹ سکتے ہیں جس میں شرف نسب اور فقر کا استزاج ہو۔ اور روحانی بلندی اور تقویٰ کی فضیلت سے بھی مالا مال ہو۔

امام صاحب کی تربیت | امام احمد رضی اللہ عنہ کی نشو و نما بغداد میں ہوئی۔ انہوں نے ابتدائی تربیت کے

مراحل طے کئے۔ اس وقت بغداد میں ہر مشرب اور ہر وضع کے لوگ موجود تھے اور ہر قسم کے معارف و فنون کا بحر زار موجزن تھا۔ قرآن، محدثین، صوفیہ، فضلاء لعنت، حکماء، فلاسفہ الغرض ہر ذوق اور طبقہ کے لوگ موجود تھے۔ وہ عالم اسلام کا دارالخلافت تھا۔ اور دنیا کے مرکزی شہروں کی طرح یہاں بھی مسالک کا تنوع، راستوں کا تعدد، مشرب کا اختلاف اور علوم کی رنگارنگی موجود تھی۔

امام احمد کا خاندان انہیں بچپن ہی سے بہت بڑا عالم دین بنانے کا خواہشمند تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ علوم دین کی تحصیل میں مہمک رہیں اور علم لعنت، احادیث، قرآن، آثار صحابہ و تابعین سیرت رسول، سیر صحابہ کرام جو آنحضرت کے خاص اولیاء سے تھے۔ اور طول صحبت، فقہ دین اور بے لیتن کے ساتھ مختص تھے۔ الغرض ان تمام علوم و فنون کا گنجینہ ہو جن سے دین کا گہوارا تیار ہوتا ہے۔ حسن اتفاق سے انہی چیزوں کی طرف حضرت امام صاحب کا طبعی میلان بھی تھا۔ اسی قسم کی انہیں تربیت میسر آئی۔

سب سے پہلے حفظ قرآن کی طرف توجہ دی گئی۔ چنانچہ بہت جلد انہوں نے قرآن پاک حفظ کر لیا۔ اور امانت و تقویٰ کے ساتھ ان کی المعیت اور دکاوت کا جوہر بھی چمک اٹھا۔ اور تقویٰ کی صفت بچپن سے لے کر جوانی تک اور جوانی سے لے کر بڑھاپے تک پوری شان کے ساتھ ان میں قائم رہی۔ بڑھاپے کی عمر میں ان پر بڑے بڑے مصائب آئے لیکن اسلام کے راستہ میں بہت وجوہ کے ساتھ ان کا خیر مقدم کیا۔ ہر طرح کے مکارہ اور مصائب برداشت کئے لیکن جو عقیدہ قائم کر لیا تھا اس پر جمے رہے۔

حفظ قرآن اور تحصیل علم لغت کے بعد تحریر و کتابت کے فن کی طرف توجہ دی۔ چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں:-

میں ابھی بالکل بچہ ہی تھا کہ حفظ قرآن کے لئے مکتب میں جانا۔ پھر چودہ سال کی عمر میں تحریر و کتابت کی مشق کے لئے دیوان میں جانا شروع کیا۔

امام صاحب ابھی نو عمر ہی تھے کہ انہوں نے اپنے مبتدیانہ میں مقام تعالیٰ و امانت حاصل کر لیا۔ چنانچہ ان کی ثقافت و امانت کے متعلق یہاں تک بیان کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ رشید رقبہ میں اپنی فوج کے ساتھ مقیم تھا۔ فوج کے سپاہی اپنی بیویوں کو خطوط لکھا کرتے تھے تو یہ عورتیں احمد ہی سے اپنے خطوط پڑھوایا اور ان کے جوابات لکھوایا کرتی تھیں اور جواب لکھنے میں انہوں نے کبھی کوئی ایسی واپسی بات نہیں لکھی۔

حضرت امام صاحب کی نجابت و استقامت کا یہ عالم تھا کہ ان کے ہم عمر لڑکے اور ان کے آباء ان کو نگاہ رشک سے دیکھتے تھے۔ آباء اپنے بچوں کے لئے احمد کو اُسوہ سمجھتے تھے یہاں تک کہ کسی نے کہا:-

میں اپنے لڑکوں پر اتنا خرچ کر رہا ہوں انہیں استادوں کے حوالے کرتا ہوں کہ ان کو ادب و تہذیب سکھائیں لیکن کامیابی نظر نہیں آتی۔ یہ یعنی احمد بن حنبل ایک یتیم لڑکا ہے اسے دیکھو کہ کیسے پسندیدہ اطوار بن گیا ہے۔ پھر وہ ان کے ادب اور حسن طریق کی تعریف کرنے لگا۔

نویز بچہ میں اس کی آئندہ زندگی کی جھلکیاں نظر آنے لگتی ہیں گھٹلی کے اندر ایک تناور درخت پنہاں ہوتا ہے۔ اسی طرح یتیم بچہ احمد بن محمد بن حنبل جو درعہ کے خلاف کوئی بات نہیں لکھتا اور اپنے چچا کی خفیہ رپورٹ محض اس لئے حاکم بغداد تک نہیں پہنچاتا کہ اس سے رضا الہی مقصود نہیں ہے بلکہ بادشاہ کو خوش کرنا مقصود ہے، بھی اپنے اندر امام احمد بن حنبل کے خصال اٹھائے ہوئے تھا۔

احمد اپنے اقربان میں تقویٰ، صبر، محنت اور مصائب کو گوارا کرنے کے اعتبار سے خاص شہرت حاصل کر چکے ان میں بچپن کا

جو بچپن اور بچوں کی ہی دعوت نہیں تھی۔ سن کے اعتبار سے اگرچہ رہنچے تھے لیکن فہم و فراست کے اعتبار سے وہ مرد کامل تھے۔ اہل ان میں خصلتیں صغر سنی میں اپنے آپ پر اعتماد اور استقلال نفسی کے احساس کی وجہ سے پیدا ہو چکی تھیں۔ اس زمانہ کے علماء جن سے انہیں رابطہ رہا ان کے اطوار و خصائل کو دیکھ کر ان کے بڑا آدمی بننے کی پیشین گوئی کرتے تھے۔ چنانچہ شیم بن جلیل کا یہ قول ان کے متعلق مشہور ہے کہ:-
یہ لڑکا اگر زندہ رہا تو اپنے زمانہ کے لئے حجت بنے گا۔

بلاشبہ یہ اندازہ آگے چل کر صحیح ثابت ہوا۔ یہ لڑکا زندہ رہا اور آگے چل کر مرد کامل بنا اس نے ۷۷ سال کی عمر پائی اور اپنے علم و خلق، ورع، صبر، قوت برداشت اور اپنے عقیدہ کی خاطر تکالیف برداشت کرنے کے اعتبار سے اپنے اہل زمانہ کے لئے نور ہدایت ثابت ہوا۔

جو نبی احمد نے ہوش سنبھالا حصول علم میں مشغول ہو گئے، خاندانی تربیت اور ان کے طبعی رجحانات ایک دوسرے کے واسطے آئے اللہ انہوں نے علوم دین کی طرف توجہ دی۔ اس وقت کا بغداد علوم و فنون کا سنگم تھا۔ علوم دینیہ کے علاوہ علم لغت، ریاضیات، فلسفہ اور فنون کے درخت میوؤں سے پُر تھے۔ تاگر یہ تھا کہ احمد ان مختلف درختوں سے ہاتھ بڑھا کر خوشہ چینی کرتے لیکن اپنی طبعی مناسبت اور تربیتی اثر سے انہوں نے علوم دین کا انتخاب کیا اور ان کی تکمیل کے لئے علم لغت بھی حاصل کیا۔ یہ طریق بذات خود معقول بھی تھا۔ اور اس زمانہ کے نظام تعلیم کے مطابق بھی۔

پھر علوم شرعیہ کے بھی مختلف شعبے تھے اور ان میں انتخاب کا سوال پیدا ہوا کہ مسلک فقہاء اختیار کریں یا روایت حدیث میں سے ایک راوی بن جائیں اور حافظ حدیث کہلائیں۔ کیونکہ آپ کے زمانہ میں یہ دونوں علم ایک دوسرے سے الگ اور دونوں شعبے ایک دوسرے سے ممتاز ہونا شروع ہو گئے۔ یعنی علم فقہ اور اس کے ساتھ استخراج فتاویٰ و تفسیر اور علم روایت اور راویوں کی چھان بین کر کے فقہاء کے لئے کچا مواد فراہم کرنا، جیسا کہ دکان فروش اطباء کے لئے مواد فراہم کرتے ہیں اور وہ اسے لے کر دوا سازی کا کام کرتے ہیں جیسا کہ امام اعمشؒ نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ سے کہا تھا۔ عراق میں اس وقت دونوں مورچے موجود تھے۔ سوال یہ تھا کہ امام احمد کس مورچے سے تیز چلائیں؟ یہ دو مشرب تھے۔ دونوں شیریں اور خوشگوار۔

بغداد میں فقہ عراق رائج تھی اور ابو یوسفؒ، امام محمد بن الحسن الشیبانیؒ، الحسن بن زیاد اللؤلؤی وغیرہم نے اسے مدون

کیا تھا ان فقہاء کے علاوہ بغداد میں محدثین اور حفاظ حدیث کا بھی ایک گروہ موجود تھا۔

امام احمد کو اپنا راستہ متعین کرنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آئی۔ انہوں نے آغاز شباب ہی سے رجال حدیث کا مسلک اختیار کیا اور پہلے پہل اسی کی جانب متوجہ ہوئے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محدثین کے سامنے زائے تلمذ کرنے سے پہلے انہوں نے ان فقہاء کے طریق کی بھی جستجو کر لی تھی جو رائے اور حدیث کو جمع کئے ہوئے تھے۔ چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے امام ابو حنیفہ کے شاگرد امام ابو یوسف کے سامنے زائے تلمذ کیا۔ لیکن اس کے بعد ان محدثین کی طرف میلان ہو گیا جنہوں نے اپنی زندگیاں صرف حدیث کے لئے وقف کر رکھی تھیں۔ خود فرماتے ہیں: میں نے پہلے پہل حدیث ابو یوسف ہی لکھنی شروع کی تھی۔

لیکن یہ سلسلہ زیادہ دیر تک قائم نہ رہا۔ جیسا کہ ہم ابھی عرض کر چکے ہیں، اور اس کے بعد وہ پورے طور پر حدیث کی جانب متوجہ ہو گئے۔ اور یہ جو ہم بار بار کہہ رہے ہیں کہ وہ پورے طور پر حدیث کی جانب متوجہ ہو گئے تو اس گفتگو سے ہمارا یہ مقصد نہیں ہے کہ وہ اس کے بعد کئی طور پر فقہ عراقی سے کٹ گئے اور فقہاء عراق کے نتائج فکر یعنی فتاویٰ اقصیہ اور تخریج سے مطلع رہنا چھوڑ دیا۔ بلکہ کہنا یہ ہے کہ وہ اس سے مطلع تو ضرور رہے لیکن اس کی جانب نہ تو کئی التفات رہا اور نہ ہی اسے اپنا مطلوب قرار دیا۔ اگرچہ ان کے نتائج فکر پر اطلاع پانا علم دین میں ثمرہ سے خالی نہ تھا۔ چنانچہ تاریخ دہلی میں ہے:-

خلال کا قول ہے کہ امام احمد نے اہل الرائے کی کتابیں لکھی پڑھیں اور انہیں ازبر کیا۔ لیکن پھر ان کی طرف التفات نہ رہا۔ اس روایت کو ہمیں رد کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ہم اسے قبول کئے لیتے ہیں۔ کیونکہ یہ بات مستبعد سی معلوم ہوتی ہے کہ وہ نتائج علمیہ ان کے سامنے موجود ہوں اور وہ ان سے یکسر بے خبر ہیں یا ان سے باخبر ہوئے بغیر ہی ان کی تردید شروع کر دی۔ لیکن اس روایت کو قبول کر لینے سے ہم یہ کہنا نہیں چاہتے کہ انہوں نے آغاز شباب میں اہل الرائے کی کتابوں پر عبور حاصل کر کے انہیں حفظ کر لیا تھا بلکہ اس سے ہمارا منشا یہ ہے کہ پہلے انہوں نے حدیث پر تمکن حاصل کیا اور اس میں "حجۃ" کا مقام حاصل کیا اس کے بعد اپنی علمی زندگی کے دوران میں فقہ عراقی پر بھی پوری واقفیت حاصل کر لی۔

ان واقعات کی روشنی میں فقہ عراقی کے متعلق امام احمد کا موقف یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے آغاز حیات میں بھی فقہ عراق

کی جستجو لگائی تھی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے امام ابو یوسف سے درس حدیث لینا شروع کیا۔ جن کا شمار ان فقہاء اہل حق میں ہوتا جو فقہ میں صدق قدم رکھتے تھے۔ اگرچہ اس کے بعد وہ محدثین کے ساتھ متصل ہو گئے اور اپنی فقہی رائے کی تائید حدیث سے کرنے لگے پھر کلیۃً حدیث کی جانب متوجہ ہو گئے اور جب ان کا علم پایہ تکمیل کو پہنچ گیا تو انہوں نے ایک تحقیق کی حیثیت سے فقہ اہل الرائی (فقہ حنفی) کا درس دینا شروع کیا۔ ان فقہاء کی تقریعات کو حدیث کی کسوٹی پر پرکھتے اور صحابہ کرام و تابعین رحمہم اللہ کا طریق اختیار فرماتے۔

اس طریق بیان سے اہل الرائی کی کتابوں کا حفظ کرنا، طریق بیان جیسا کہ المخلال کا قول ہے یا ان کے مبلغ علم تک رسائی حاصل کرنا صحت کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے۔ یہ طریق بیان ایک علمی تعبیر کی شکل اختیار کر لیتا ہے جسے کوئی بھی رد نہیں کر سکتا۔

اس زمانہ کی علمی فضا پہلے گزر چکا ہے کہ امام احمد نے اپنے نوجو شباب میں علم حدیث حاصل کرنا شروع کیا۔ اس زمانہ میں محدثین کرام عالم اسلام کے گوشہ گوشہ میں پھیلے ہوئے تھے۔ چنانچہ لصرہ اور کوفہ میں محدثین کی ایک بڑی تعداد موجود تھی اور بغداد میں تو خلافت اسلامیہ کا پایہ تخت ہونے کی وجہ سے محدثین کا ایک جم غفیر موجود تھا۔ اس طرح بلاد حجاز بھی محدثین سے پُر تھے۔ اور پھر اس وقت مدائن و امصار اسلامیہ میں علمی روابط بھی قائم تھے۔ اور باہم علاقائی تعصب نہ تھا کہ ایک شہر کا گروہ محدثین اپنے ہی شہر کے رواہ حدیث کی روایات کو قبول کرے اور دوسروں کی روایات رد کر دے بلکہ ربیع اسلامیہ میں لگاتار رحلات علمیہ کا سلسلہ جاری تھا۔ جن کی وجہ سے روایت حدیث کی کڑیاں اور اس کے نورانی حلقے باہم مربوط تھے۔

طلب حدیث کے لئے سفر اور المسند کی تدوین امام احمد نے جب ستھل شباب میں علم حدیث کی تحصیل کا عزم کیا تو ضروری تھا کہ وہ اس میں کوئی دقیقہ فرو گذار نہ کرتے اور جہاں سے علم حدیث مل سکتا اسے حاصل کرتے۔ چنانچہ انہوں نے عراق اشام اور حجاز کے تمام علماء سے علم حدیث حاصل کیا اور غالباً یہ پہلے محدث ہیں جنہوں نے عالم اسلام کے ہر گوشہ سے احادیث حاصل کر کے انہیں موزوں اور مرتب کیا۔ ہمارے اس دعویٰ کی شہادت کے لئے امام احمد کی المسند کافی ہے جس میں انہوں نے حجازی اشامی اکنفی اور بصری حدیثیں نہایت تناسب سے جمع کر دی ہیں۔

منطقی ترتیب یہ تھی کہ سب سے پہلے امام صاحب بغداد میں حدیث حاصل کرتے وہاں کا تمام علم حدیث کمال کر چکے تو دوسری طرف کا رخ کرتے۔ چنانچہ ایسے ہی ہوا۔ سلسلہ میں انہوں نے علم حدیث کی تحصیل شروع کی اور بغداد میں متواتر کئی سال تک مقیم رہ کر وہاں کے شیوخ حدیث سے علم حاصل کرتے رہے۔ جو کچھ سنتے اسے قلمبند بھی کرتے جاتے اور یہ سلسلہ ۸۶ھ تک جاری رہا۔

رہا۔ اسی سال کے شروع میں وہ بصرہ تشریف لے گئے اور دوسرے سال حجاز کا سفر اختیار کیا۔ اس کے بعد طلبِ حدیث کے سلسلہ میں وہ مسلسل بصرہ، حجاز، یمن وغیرہ کے سفر کرتے رہے۔

جب یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی کہ آپ نے طلبِ حدیث کا کام ۱۸۹ھ میں شروع کیا اور ۱۸۶ھ سے قبل کوئی علمی سفر اختیار نہیں کیا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ بغداد میں متواتر کم و بیش سات سال تک طلبِ حدیث کرتے رہے۔ اس اثنا میں اول تک آپ نے سفر کیا ہی نہیں اور اگر کہیں گئے بھی تو اس پاس اور کچھ وقت کے لئے۔

سات سال کی اس مدت میں امام احمد علماء بغداد ہی سے حدیث حاصل کرتے رہے اور مختلف فقہی ابواب کے سلسلہ میں فتاویٰ ماثورہ، صحابہ و تابعین کے فیصلے ازبر کرتے رہے۔

طلبِ علم میں عام معمول یہ ہے کہ ابتدائی شروع ہی میں ادھر ادھر سے علم کے ریزے جمع نہیں کرتا بلکہ وہ علماء میں سے کسی ایک عالم کا انتخاب کر لیتا ہے اور ایک مدت تک — خواہ وہ طویل ہو یا کثیر — اس سے کسبِ فیض کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ اس سے فارغ التحصیل ہو جاتا ہے پھر علم میں جو ان ہونے کے بعد جہاں تک اس کا ہاتھ پہنچتا ہے وہ نثراتِ علم توڑ کر اپنا دامن بھرتا رہتا ہے۔

یہی روش امام احمد نے اختیار کی چنانچہ انہوں نے ۱۸۹ھ میں حدیث اور فقہ آثار کی طلبِ شروع کی اور اس سلسلہ میں ادھر ادھر جھک نہیں مالا بلکہ انہوں نے بغداد میں علم الحدیث و الآثار کے ائمہ میں سے کسی ایک امام کو چن لیا اور اس سے تحصیلِ علوم کرتے رہے۔ مثال کے طور پر بغداد کے مشہور امام حدیث مشیم بن بشیر بن ابی خازم واسطی المتوفی ۱۸۳ھ کی خدمت میں متواتر چار سال تک رہے۔ اس سے کسبِ فیض حاصل کرنے کے بعد بیس برس کی عمر میں فارغ ہو گئے۔

چنانچہ خود امام احمد اپنے صاحبزادے کے سامنے بیان فرماتے ہیں کہ:-

مشیم سے ہم نے ۱۸۹ھ میں لکھنا شروع کیا اور چار سال تک ان کی خدمت میں متواتر رہا جہاں تک کہ ۱۸۳ھ میں وہ رحلت فرما گئے۔ ہم نے ان سے کتاب الحج کے متعلق ایک ہزار حدیث لٹ کی۔ اس کے علاوہ کچھ تفسیر اور کتاب القضاء اور کچھ چھوٹی موٹی کتابیں بھی۔ اس کے بعد ان کے بیٹے صالح نے پدر بزرگوار سے سوال کیا:- آپ نے مجموعی طور پر کتنی ہزار حدیثیں نقل کر لی ہوں گی؟ آپ نے فرمایا:-

اس سے یہ نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ اس چار سال کی مدت میں آپ نے کسی دوسرے سے کسب فیض کیا ہی نہیں۔ بلکہ آپ کبھی کبھی دوسرے ائمہ فہم کے پاس بھی جا لکھتے اور ان سے کسب فیض کرتے چنانچہ روایت ہے کہ آپ نے عمر بن عبداللہ خالد سے بھی رشیم کی دنات سے بیشتر کچھ حدیثوں کی سماعت کی۔ نیز اس اثنا میں آپ نے عبدالرحمن بن مہدی سے بھی حدیثیں سنیں۔ چنانچہ مروی ہے کہ عبدالرحمن بن مہدی ۱۸۰ھ میں بغداد وارد ہوئے اس وقت ان کی عمر ۲۵ سال کی تھی میں انہیں خضاب لگائے جامع مسجد میں دیکھا کرتا۔ اس کے علاوہ آپ نے ابو بکر بن عیاش سے حدیث کی سماعت اور روایت کی ہے۔

ان سب واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگرچہ مستقل طور پر آپ نے رشیم ہی کے حلقہ درس میں شرکت کی اور اسی کی صحبت میں رہے۔ تاہم اس اثنا میں احياناً دوسرے شیوخ سے بھی بغرض استفادہ حاضر ہوتے رہے اور جب بھی کوئی نفعزادی مل جاتا اس سے حدیث لے لیتے۔ خصوصاً ان شیوخ حدیث سے ضرور اخذ روایت کرتے جو فن روایت اور جمع حدیث کے سلسلہ میں مالک اسلامیہ کے اندر بہت بڑی شہرت علمی کے مالک تھے۔

رشیم کے اس دنیا سے کوچ کر جانے کے بعد امام احمد نے جہاں اور جس جگہ بھی حلقہ حدیث دیکھا وہاں پہنچے۔ بغداد میں تین سال تک وہاں کے شیوخ سے مستعدی اور محنت کے ساتھ تحصیل علم کرتے رہے۔ اگرچہ رشیم کی طرح کسی ایک حلقہ درس کو خاص نہیں کیا۔ کیونکہ آپ تقریباً اپنی عمر کی بیس منزلیں طے کر چکے تھے اور علم و فضل میں ایک خاص مرتبہ پر فائز ہو چکے تھے۔ چنانچہ طلب حدیث میں عزم صادق اور نہایت مستعدی کے ساتھ مصروف ہو گئے۔ آپ کی والدہ محترمہ برابر آپ کو حوصلہ دلاتی رہیں اور ساتھ ہی ساتھ جب دیکھتیں کہ وہ اپنی جان پر زیادہ بوجھ ڈال رہے ہیں تو انہیں اپنی جان پر کچھ رحم کے لئے ہدایت کرتیں۔ چنانچہ خود امام احمد نے اپنے بعض رفقاء سے بیان کیا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا کہ میں صبح صبح تحصیل حدیث کے لئے جانا چاہتا تو والدہ محترمہ میرا دامن پکڑ لیتیں اور کہتیں کہ صبح کی اذان یا پڑھ لیتے دو۔

رحلات علمیہ ۱۸۶ھ میں آپ نے طلب حدیث کے سلسلہ میں اپنے سفر کا آغاز کیا۔ پہلے بصرہ پھر حجاز المین اور کوفہ پہنچے۔ ان کی خواہش تھی کہ ری بھی تشریف لے جائیں تاکہ وہاں جریر بن عبد الحمید سے سماعت کر سکیں جن سے وہ بغداد میں مستفید نہیں ہو سکے تھے۔ لیکن زادِ راہ کے ہیبانہ ہو سکنے کی وجہ سے آپ اس سفر سے باز رہے۔

ایک عرصہ تک یہی سلسلہ جاری رہا تاکہ ائمہ حدیث سے بالمشافہ احادیث حاصل کریں اور ان کو ضبط تحریر میں لائیں۔ پانچ مرتبہ بصرہ گئے۔ اور بعض دفعہ وہاں بعض شیوخ سے کسب فیض کے لئے کبھی چھ ماہ اور کبھی اس سے کم دہشیں بٹھرتے

رہے۔ جیسا موقع کا تقاضا ہوتا۔

حجاز مقدس کی طرف پانچ مرتبہ سفر کیا۔ سب سے پہلے ۱۸۷۰ء میں اسی سفر میں امام شافعیؒ سے ملاقات ہوئی بمقصد سفر اہل عیتہ سے حدیث حاصل کرنا تھا مگر اس کے ساتھ امام شافعیؒ سے فقہ اس کے اصول اور قرآن کے نسخہ نسخ کا بھی علم حاصل کیا۔ اس کے بعد امام شافعیؒ سے ان کی ملاقات بغداد میں ہوئی۔ جب وہ بغداد میں تشریف لائے ان کی کشکول میں ان کی فقہ اور اصول فقہ کا مسودہ بھی تھا۔ اگرچہ ان کی فقہ اور اصول فقہ کی تصحیح کچھ عرصہ بعد مصر میں ہوئی۔ لیکن امام احمد علم میں کچھ بگاڑ ہو چکے تھے یہاں تک کہ امام شافعیؒ احیانا حدیث کی معرفت میں ان پر اعتماد فرماتے اور ان سے فرمایا کرتے:-

اگر آپ کے پاس کوئی صحیح حدیث پہنچ جایا کرے تو مجھے بھی اس سے باخبر کر دیا کیجئے خواہ وہ حدیث کسی حجازی کی ہو یا شامی کی ہو یا عراقی کی ہو اور یا کینی کی نہ

امام ابن کثیر نے امام احمد کی رحلات حجازیہ کی تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:-

امام احمد نے پہاچ ۱۸۷۰ء میں کیا پھر دوسرا ۱۹۱۰ء میں پھر تیسرا ۱۹۶۰ء میں اور ۱۹۷۰ء تک بیت اللہ میں قیام

فرمایا۔ پھر ۱۹۸۰ء میں حج کیا اور ۱۹۹۰ء تک وہیں مقیم رہے۔ چنانچہ امام احمد خود فرماتے ہیں:-

میں نے پانچ حج کئے۔ تین پا پیادہ، جن میں سے ایک پر میں نے صرف تیس «ہم خرج کئے۔ ایک برہنہ راستہ بھول گیا اور میں

پا پیادہ تھا۔ آخر میں نے یہ کہنا شروع کیا کہ:-

يَا عِبَادَ اللَّهِ دُلُونِي عَلَى الطَّرِيقِ۔ اے خدا کے بندو!۔ مجھے راہ پر لگا دو۔

یہاں تک کہ میں راستہ پر ہو لیا۔

امام احمد کے پا پیادہ حج کرنے کی دو ہی وجہیں ہو سکتی ہیں یا تو ان کا خیال تھا کہ طاعت الہی میں جتنی زیادہ مشقت برداشت کی

جلے اتنا ہی زیادہ ثواب ملتا ہے اور یا پھر زاد سفر کی کمی انہیں اس زحمت کے برداشت کرنے پر مجبور کرتی تھی کہ پا پیادہ حج کریں۔ اور

بیت اللہ میں اعتکاف کر لیں اور کچھ وقت صرف کر کے حدیث نبوی بھی حاصل کر لیں اور صحابہ کرام و تابعین کے فتووں سے واقف ہوں۔

کو نہ اگرچہ بغداد کے قریب تھا لیکن وہاں کے سفر میں آپ کو بہت سی مشکلات اور مصائب کا سامنا کرنا پڑا اس لئے کہ وہاں رہائش گاہ

آرام کی نہ تھی۔ خود فرماتے ہیں:-

۱۔ تاریخ ابن کثیر ص ۳۲۶ ج ۱۔ یہ قول امام شافعیؒ کے دوسرے سفر بغداد سے متعلق ہے جو ۱۹۸۰ء میں پیش آیا تھا۔ ۲۔ تاریخ ابن کثیر ص ۳۲۶ ج ۱۔

چنانچہ فرماتے ہیں:-

اگر میرے پاس نوے سو درہم بھی ہوتے تو میں سماعت حدیث کے لئے جریر بن عبد الحمید کے پاس کر سی ضرور جاتا۔ ہمارے

کچھ ساتھی ان کے پاس پہنچے۔ لیکن تہی دست ہونے کی وجہ سے ان کے پاس نہ جاسکا۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حضرت امام صاحب طلب حدیث تحمل مشقت کو فائدہ مند خیال کیا کرتے تھے۔ اس لئے جو چیز آسانی سے

حاصل ہو جائے وہ جلد ہی فراموش بھی ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں حصول حدیث کی راہ میں وہ ہجرت کی نیت بھی کر لیا کرتے تھے۔

۱۹۸ھ میں امام صاحب نے پڑگرام یہ بنایا کہ حج کو تشریف لے جائیں اور حج و مجاورت کے بعد صنعاء یمن میں عبدالرزاق

بن ہمام کی خدمت میں حاضر ہوں۔ امام صاحب کے اس ارادہ کا انکشاف ان کے رفیق حج اور راہ علم کے ساتھی یحییٰ بن معین نے کیا۔ وہ دونوں ایک ہی ارادہ سے چلے اور ساتھ ساتھ مکہ میں داخل ہوئے۔

اس اثنا میں کہ وہ دونوں طواف قدم میں مصروف تھے۔ عبدالرزاق بھی طواف کرتے دکھائی دئے۔ ابن معین نے انہیں دیکھ لیا وہ

انہیں پہلے سے پہچانتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے سلام کیا اور کہا:-

”یہ آپ کے بھائی احمد بن حنبل ہیں!“

حافظ عبدالرزاق نے انہیں دراز می عمر اور ثابت قدمی کی دعا دی اور فرمایا:-

ان کے بارے میں ہمیں جو کچھ پہنچا ہے وہ اچھا ہی پہنچا ہے۔

ابن معین نے کہا:-

انشاء اللہ کل ہم آپ کی خدمت میں حاضر ہوں گے تاکہ آپ سے سماعت حدیث کریں۔ اور اسے قلمبند کر لیں۔

جب وہ تشریف لے گئے تو امام احمد نے ابن معین پر اعتراض کرتے ہوئے کہا:-

”آپ نے شیخ سے کل ملنے کا وعدہ کیوں کر لیا!!“

انہوں نے کہا تاکہ ہم حدیث نبوی کی سماعت کریں۔ شکر ہے کہ خدا نے دو ماہ کے سفر کی زحمت اور اخراجات کے فکر سے بچا

دینا ضرے“

امام احمد نے جواب دیا

میں نے ایک نیت کر لی تھی اب میں نہیں چاہتا کہ اللہ مجھے اس حال میں دیکھے کہ تمہارے کہنے پر اسے توڑ ڈالوں۔ ہم یمن جا بیٹھے

اور وہیں سماعت حدیث کریں گے۔

پھر حج سے فارغ ہو کر وہ صنعاء (یمن) گئے اور وہیں حدیث کی سماعت فرمائی۔

ملاحظہ کیجئے علم کی راہ میں امام احمد خالصتہ بوجہ اللہ سفر کرنے کا ارادہ کرتے ہیں۔ انہیں موقع ملتا ہے کہ رحمت سفر سے حج جائیں لیکن وہ اس سے فائدہ نہیں اٹھاتے۔ طلب علم کے لئے راستہ کی صعوبتیں جھیلنے کو ترجیح دیتے ہیں اور یہ پسند نہیں کرتے کہ راحت و آسائش سے علم حاصل کر لیں اور موقع سے فائدہ اٹھائیں۔ انہیں اندیشہ ہے کہ کہیں ایسے کرنے اُراست پرست نہ بن جاؤں اور آئندہ علم کی راہ میں شہداء نہ جھیلنا گوارا نہ کروں۔

اب امام احمد نے صنعاء پر سفر اختیار کیا انہیں تکالیف و شہداء اٹھانا پڑے۔ جب زاد راہ ختم ہو جاتا تو بار برداروں کے ساتھ چل کر نزدیکی کر لیتے۔ اس طرح کرتے کرتے صنعاء پہنچ گئے۔ راستہ میں رفقاء سفر دستِ اعانت بڑھاتے لیکن وہ اللہ کے فضل و کرم پر بھروسہ کر کے ان کی پیشکش کو قبول نہ فرماتے۔ خدا کا شکر کرتے کہ وہ اپنے قوت بازو سے اپنے مصارف حاصل کر لیتے ہیں۔

پھر جب وہ صنعاء پہنچے تو امام عبدالرزاق نے ان کی مدد کرنا چاہا۔ انہوں نے امام احمد سے فرمایا:

”اے ابو عبد اللہ یہاں یہاں کی قسم کی تجارت یا کاروبار نہیں ہے۔ اچھا لے یہ لہ اور اس سے فائدہ اٹھاؤ۔ یہ کہہ کر دیناروں سے بھری ہوئی پھیلی ان کی طرف بڑھا دیتے۔

امام احمد جواباً عرض کرتے :-

”خدا کا شکر ہے میں جس حال میں ہوں ٹھیک ہوں“

اسی حال میں وہاں دو سال تک مصائب برداشت کئے اور زہری ”ابن السیب کے طرق حدیث کی سماعت کی جن سے وہ اس سے پہلے واقف نہ تھے۔

امام شافعی سے وعدہ طلب علم میں امام احمد نے مسلسل ”رحلات“ کو جاری رکھا یہاں تک کہ علم کہاں حاصل کر لیا اور فن خدا

میں ماہر کار ہو گئے۔ امام شافعی سے آخری ملاقات پر ان سے مصر میں ملاقات کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ لیکن اس وعدہ کا وہ ایفاء نہ کر سکے۔

۱۔ ملاحظہ ہو ابن کثیر ابن الجوزی المتوفی ۵۹۰ھ۔ ۲۔ حلیۃ الاولیاء۔ ۳۔ لابی نعیم الاسعفی المتوفی ۶۰۰ھ۔ ۴۔ کشف الیاس

ہے کہ یہ بہت معتبر کتاب ہے۔ جس میں صحابہ تابعین اور بعد کے ائمہ اعلام کے تراجم اور ان کی بعض احادیث کو عمدہ طریق سے بیان کیا گیا

نے ”صفوة الصفوة“ کے نام سے اس کا بہت اچھا اختصار کیا ہے۔

حرمہ امام شافعیؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

”احمد بن حنبلؒ نے مجھ سے وعدہ کیا تھا کہ میری مجلس کے لیکن وہ نہیں آئے“

ابن ابی حاتمؒ کا خیال ہے کہ یہی دست ہونے کی وجہ سے یہ وعدہ پورا نہ کر سکے۔

طلبِ حدیث کے سلسلہ میں امام احمد نے بلادِ اسلامیہ کے چکر کاٹے، روزہ زیادہ سے زیادہ حاصل کر کے سیر ہوتے اور نہ محنت و نکلان سے ماندہ پڑتے۔ کتابوں کا پلندہ ان کی پیٹھ پر ہوتا تھا۔ چنانچہ ایک مرتبہ ان کے ایک شاگرد نے انہیں حالتِ سفر میں دیکھا اور احادیث کی کثرتِ روایت اور حفظ و کتابت کو دیکھ کر طنز کیا۔ آج کو فہ کو!! کل بصرہ میں!! آخر کب تک یہ سلسلہ جاری رہے گا!! حدیث کی طلب و روایت میں امام احمد نے متواتر اپنی کوششیں جاری رکھیں۔ یہاں تک کہ جب درجہ امارت پر پہنچ گئے تو ان کے ایک ہم عصر نے انہیں اس حال میں دیکھا کہ قلم و دوات ہاتھ میں ہے اور لکھے چلے جا رہے ہیں۔ اس نے کہا:

ابو عبد اللہؒ — آپ درجہ بلند پر پہنچ گئے ہیں آپ امام المسلمین مانے جاتے ہیں۔ پھر یہ آپ کیا کرتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا:

”قلم و دوات قبر تک کا ساتھی ہے۔“

آپ فرمایا کرتے:

میں اس وقت تک تحصیلِ علم کرتا رہوں گا جب تک قبر میں نہ پہنچ جاؤں!

اور اس طرح درحقیقت امام احمد اس حکمتِ ماثورہ پر عمل کرتے تھے کہ:

آدمی عالم وہی ہے جو طلبِ علم میں مشغول رہے۔ جب وہ یہ خیال کرنے لگے کہ وہ عالم ہو گیا ہے تو بس یہی ہے اس کی جمالت شروع ہو گئی۔

حضرت امام صاحب کی زندگی لسانِ عمل و دوزنِ لحاظ سے ان کلمات کی صداقتِ حتمیہ نے اور نقل کئے

قبل اس کے کہ تحصیلِ علم کے سلسلہ میں امام صاحب کے سفر و سیاحت پر سلسلہ کلام کو ختم کر دیں، دو باتوں کی طرف اشارہ کر

دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ جن کا ان کی حیاتِ علمیہ اور بعد میں ان کے مرتبہ امارت سے گہرا تعلق ہے۔

۱۔ حراب بن یحییٰ المروری المتوفی ۲۴۳ھ ۲۔ الامام الحافظ عبدالرحمن بن محمد الباز الیمینی صاحب کتاب البحر والمعدیل المتوفی ۳۲۴ھ مترجم

۳۔ تاریخ ابن کثیر المتوفی ۷۴۴ھ ۴۔ ابن الجوزی ۷۴۸ھ ۵۔ ابن الجوزی ۷۵۱ھ

امام صاحب جو احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و آثار صحابہ کرامؓ سناتے تھے۔ ان کو ضبط تحریر میں لانا اور مدون کرنا ضروری سمجھتے تھے اور اس سلسلہ میں تمنا اپنے حافظہ پر بھروسہ نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ وہی زمانہ تدوین علوم کا زمانہ تھا۔ اسی دور میں علم فقہ، علم لغت اور علوم حدیث کی تدوین عمل میں آئی چنانچہ وہ اس سلسلہ میں کانوں کی لفظ چینی اور عقل کی یادداشت پر اکتفا نہیں کرتے تھے بلکہ وہ اس پر عامل تھے۔ کہ جو کچھ حاصل کریں اسے صفحہ قرطاس کے سپرد کر دیں۔ چنانچہ انہیں جملہ احادیث طرق اسانید کے ساتھ از بر بھقیں لیکن جب بھی حدیث روایت کرتے تھے تو کتاب سے یعنی نقل کی ہوئی بیاض سے اس اندیشہ پر کہ کہیں حافظہ دھوکہ نہ دے جائے اور اس طرح وہ کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں تحریف کے مرتکب ہو جائیں۔ یہ سب کچھ ان کے فرط تقویٰ کی وجہ سے ہے اور نیز اس لئے کہ وہ اس "العزۃ الوثقی" سے تسک چاہتے تھے جس پر سلف صالحین عامل تھے جو کہ محض اس اندیشہ کی بنا پر حدیث سے گریز کرتے تھے کہ کہیں دوسروں کی طرح انہیں شہ زنگ جائے۔ تاریخ میں اس قسم کی روایات بکثرت موجود ہیں جو امام احمد کی قوت حافظہ اور کثرت حفظ پر دال ہیں۔ چنانچہ وہ اپنے حافظہ پر بھروسہ کر کے کبھی کبھی اسناد نہیں لکھا کرتے تھے لیکن متن حدیث ہمیشہ لکھ لیا کرتے تھے اور انہیں یاد بھی کر لیا کرتے تھے۔ مگر روایت ہمیشہ کتاب دیکھ کر ہی کیا کرتے تھے۔ چنانچہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ اہل مرو سے ایک آدمی نے ایک حدیث کے بارے میں سوال کیا۔ آپ نے اپنے بیٹے عبد اللہ کو حکم دیا کہ کتاب "الفوائد" لاکر پیش کریں تاکہ وہ حدیث اس میں تلاش کر لیں۔ لیکن عبد اللہ کو وہ کتاب نہ ملی۔ تو خود اٹھے اور کتاب ڈھونڈ کر لے آئے، اس کتاب کے متعدد اجزاء تھے۔ آپ بیٹھ کر حدیث کی تلاش کرنے لگے۔ اسی اثنا میں ایک آدمی علم حدیث کے لئے حاضر خدمت ہوا اور کہنے لگا۔

"جو کچھ خدا نے تجھے سکھا دیا ہے، مجھے بھی بتا دیجئے۔"

امام احمد گھر میں تشریف لے گئے اور حدیث کی کتابیں لاکر اسے الا کر انے لگے۔ پھر جب وہ اٹا کر چکا تو آپ نے فرمایا۔

جو کچھ تو نے لکھا ہے وہ پڑھ کر سنا دے۔

الحاصل امام صاحب جو دت حفظ اور قوت یادداشت کے باوجود صرف اپنے حافظہ پر بھروسہ نہیں کرتے تھے بلکہ جو کچھ سنتے تھے اسے مدون کر لیتے تھے۔ اور اپنی غیر معمولی قوت حافظہ اور کمال یادداشت کے باوجود جب حدیث بیان فرماتے تو اپنے "مدونہ" کے بغیر اسے بیان نہ کرتے۔

دوسری بات جس پر کہ امام صاحب کے طلب علم پر گفتگو ختم کرنے سے پہلے، تنبیہ ضروری ہے وہ آپ کے ذریعہ علم کے متعلق ہے کہ آپ جس علم کی طلب میں سرگرواں تھے اس کی نوعیت کیا تھی؟

بلاشبہ آپ نے جس علم کی تحصیل کا اہتمام کیا اور اس کے درپے رہے وہ تھا علم حدیث اور آثار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم، نیز فتاویٰ صحابہ کرام اور ان کے آثار علمیہ اور مسائل مجتہدہ کا۔ چنانچہ امام صاحب نے ان تمام باتوں کو حفظ کیا۔ ان کے معانی کو سمجھا ان کے سیاقی اور غایات کو پہچانا اور پھر اس جادہ مستقیم سے رہنمائی حاصل کی۔

لیکن کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ امام احمد کا علم روایت کی حد تک ہی محدود تھا۔ یعنی علم روایت کے علاوہ نہ وہ کوئی علم طلب کرتے، نہ اس کے سوا جاننے کی کوشش کرتے یہ محل نظر اور ذرا تحقیق طلب بات ہے۔ اس پر اصل میں تو ہم ان کی فقہ پر گفتگو کے

موقع پر بحث کریں گے (ان شاء اللہ)۔ لیکن یہاں بھی جبکہ ہم ان کے تحصیل علوم سے بحث کر رہے ہیں، بطور تمہید کچھ اشارات کر دینا ضروری ہے ہم یہ صراحت کے ساتھ بتا چکے ہیں کہ امام صاحب صدر شباب میں امام ابو یوسف سے حدیث پڑھنے گئے اور یقول حافظ ابن کثیر امام احمد اپنی نو عمری کے زمانہ میں قاضی ابو یوسف کے حلقہ درس میں آتے جاتے رہتے تھے۔ اور اس میں شک نہیں کہ قاضی ابو یوسف کے فقہی طرز استنباط کا اثر ان کے فکر پر پڑا ہو گا۔ کیونکہ قاضی ابو یوسف جب اپنے فتوے اور فیصلے کے لئے نصیح شرعی نہیں پاتے تھے تو اپنے قیاس ہی سے فتویٰ دیتے اور نصیحت کرتے تھے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ انہوں نے اس طرح حدیث حاصل نہیں کی کہ وہ ایک ایسے محدث ہوں جو روایت کے ساتھ استنباط نہ کر سکتا ہو اور نہ نصوص اور ان کی غایات مصلحیہ کو سمجھنے کی پوری پوری استعداد رکھتا ہو۔ جب ہم ان کے تلقی درس اور ان شیوخ کا تتبع کرتے ہیں جن کے وہ زیر صحبت رہے تو اس بات کے ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ امام صاحب نصوص سے استنباط احکام کی طرف پوری توجہ دیتے تھے، جیسا کہ وہ روایت اور رواۃ کا خاص اعتنا کرتے تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ کہیں سفیان بن عیینہ سے ملاقات اور ان سے روایت کرتے ہیں اور جو کچھ ان سے سنتے ہیں اسے ضبط تحریر میں لے آتے ہیں۔ پھر جب وہ امام شافعی سے ملتے ہیں جو وہاں اپنے اصول فقہ کا درس دیا کرتے تھے تو ان کے مناہج فقہیہ کے حصول کی طرف خاص توجہ دیتے ہیں اور ان مناہج کو سبقاً حاصل کرتے ہیں اور امام شافعی پر اس قدر شفیق ہو جاتے ہیں کہ ان کی طرف سفر کے وقت اپنے دوسرے ساتھیوں کو ان کی خدمت میں پہنچ کر سنانے کی رغبت دلاتے ہیں۔

چنانچہ یا قوت حموی معجم البلدان میں اُبری سے راوی ہیں کہ ۔

اسحاق بن راہویہ کہتے ہیں کہ ہم سفیان بن عیینہ کی خدمت میں حاضر تھے اور عمرو بن دینار کی احادیث لکھ رہے تھے۔ اُسے
میں احمد بن حنبل آئے اور مجھ سے کہا:-

ابو یعقوب اٹھو میں تمہیں ایسا شخص بتاؤں جو تمہاری آنکھوں نے اس سے قبل نہیں دیکھا ہو گا۔ میں اٹھ کھڑا ہوا اور وہ مجھے چارہ درزم
کے احاطہ میں لے آئے۔ یہاں ہم دیکھتے کیا ہیں کہ ایک شخص سفید لباس میں بیوس ہے۔ گندی چیز جس سے حسن سیرت اور دکاوت کے آثار
ہر دیا ہیں۔ احمد نے مجھ سے اس کے پہلو میں بیٹھا دیا اور کہا:-

اُسے ابو عبد اللہ یہ ہیں اسحاق بن راہویہ! لفظ غلطی!

انہوں نے مجھے مرحبا کہی اور درازی عمر کی دعا دی۔ میں نے ان سے کچھ پوچھا تو انہوں نے مجھے کچھ بتایا۔ تو میری نظر میں ان کا علم
بہت پسند آیا۔ جب ہم کافی دیر تک بیٹھے رہے تو میں نے کہا:-

ہمیں اس آدمی کے پاس کیوں نہیں لے چلتے جس کا تم نے ذکر کیا تھا۔

احمد نے کہا:-

”یہی تو ہیں وہ شخص!“

میں نے کہا:-

سُبْحَانَ اللَّهِ! میں ایسے شخص کے پاس سے اُٹھ کر آیا ہوں جو ہم سے کتنا تھا۔ زہری نے روایت کی۔ میں نے تو یہی خیال کیا
تھا کہ آپ مجھے زہری کے مثل یا کم از کم اس کے قرب المرتبہ شخص کے پاس لے جائیں گے اور تم ہمیں اس نوجوان کے پاس لے آئے ہو۔
تو احمد نے مجھ سے کہا:-

اُسے ابو یعقوب اس سے فیض حاصل کر دیں نے آج تک اس جیسا شخص نہیں دیکھا۔“

اس قصہ سے بلاشبہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد امام شافعی کے علم کے بہت زیادہ مداح تھے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ
امام احمد نے امام شافعی کے بارے میں کہا:-

آنحضرت سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے فرمایا۔ اس امت کے لئے خدا نے عروج ہر صدی کے شروع میں ایک
ایسا شخص مبعوث فرمایا کرے گا جو دین کے بگڑے ہوئے معاملات کو سیدھا کر دیا کرے گا۔ پس عمر بن عبد العزیز اس صدی کے مجدد تھے
اور مجھے امید ہے کہ شافعی اس صدی کے مجدد ہیں۔

ملاحظہ فرمائیے! لفظ غلطی! از مکتبہ دارالعلوم دیوبند

امام شافعی میں کوئی خوبی تھی جو امام احمد کو اس درجہ پسندیدہ تھی؟ وہ روایت حدیث تو نہیں سکتی۔ کیونکہ وہ اس بات میں
میں بہر حال سفیان بن عیینہ کی منزلت کے حامل نہیں تھے بلکہ خود امام احمد کے مرتبہ کے بھی نہیں تھے۔ وہ علم جو امام شافعی کے پاس
تھا اور جسے امام احمد کو اور بغداد میں سبقاً حاصل کر چکے تھے وہ تھا تخریج استنباط، اصول استنباط اور منہاج استنباط کا علم اور
یہی وہ چیز تھی جو امام احمد کے ذہن و فکر پر مستولی ہو چکی تھی۔

اصحاب رائے سے اختلاف جب یہ بات ٹھہری تو اس بات کا اعتراف کرنا ضروری ہے کہ امام احمد علم
روایت کے ساتھ ساتھ علم فقہ اور استنباط کے ساتھ گہر التعلق رکھتے تھے اور یہ علم امام شافعی اور دیگر فقہاء سے حاصل کر چکے تھے
بلکہ ہم اس بات کو بھی ماننے کے لئے تیار ہیں کہ وہ اہل الرائے حضرات کی کتابیں بھی حفظ رکھتے تھے۔ لیکن ان کتابوں سے استناد
نہیں کرتے تھے بلکہ ان سے اعراض کرتے اور ان کی طرف مٹفت نہ ہوتے تھے۔ امام احمد کے تلمیذ الحلال فرماتے ہیں:-
احمد نے اصحاب رائے کی کتابیں لکھیں اور یاد لیں پھر ان کی طرف التفات قائم نہیں رکھا۔

یہ روایت قابل قبول ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد کو علم فقہ رائے، قیاس اور استنباط کی درست سے
مشغف تھا۔ اگرچہ فقہ اہل رائے مثلاً امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کی کتابیں نہ ان کو سیر کر سکیں اور نہ ہی ان کے اثری مبلان کے
راس آسکیں۔

بہر حال فقہ سے امام احمد کو گہرا شغف تھا یہ دوسری بات ہے کہ بعض فقہاء کا طریق کار انہیں پسند نہیں تھا۔
حدیث اور روایت آثار سے غیر معمولی شغف رکھنے کے باوجود جب امام احمد فقہ کی تحصیل میں سرگرم تھے تو ضروری ہے کہ وہ
حدیث کے مفہوم و مقصد، اس کی غایت اور محافی فقہ کو سمجھ کر حدیث کی درست کرتے تھے۔ صحابہ کرام کے فتاویٰ کی طلب میں رہتے
تھے۔ چنانچہ آپ کو ان کی مسند میں ہر صحابی کے فتاویٰ اور فقہ کا بڑا ذخیرہ نظر آئے گا۔ مسند عمر میں ان کے فتاویٰ کا ایک بڑا ذخیرہ ملے گا
جو اس فقیہ عظیم نے دئے تھے۔ اس طرح علی بن عثمانؓ و عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہم کے مسانید میں ان کے فتوؤں کا ایک بڑا کھیمپ اور ان میں
جو ادلی الامر ہو گزرے ہیں ان کے منیلول کی ایک بہت بڑی تعداد ملے گی۔

الغرض ان مجموعوں کی روایت اور ان کی فقہ کی درست سے ہی ایک فقیہ تیار ہوتا ہے۔ اس وجہ سے امام احمد میں حدیث و فقہ
کے دونوں مریاں جاتے ہیں اور امام احمد بیک وقت محدث اور فقیہ نظر آتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے:-

”جو حدیث سیکھتا ہے اور فقہ نہیں جانتا اس کی مثال اس عطار کی سی ہے جو دوائیں تزیج کرتا رہتا ہے لیکن یہ نہیں جانتا کہ یکس دوا ہے

یہاں تک کہ طبیب آتا ہے اور دہاتا ہے۔ بعینہ ہی مثال اس طالب حدیث کی ہے۔ جو حدیثیں زیادہ لیتا ہے لیکن ان کی فقہ سے واقف ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ فقیہ آتا ہے اور صحیح بات بتا دیتا ہے۔ ۱۰

امام احمد فقہ و حدیث کے جامع تھے اور امام مالک کی طرح دونوں میں امام تھے۔ لیکن امام مالک پر فقہ کا عنصر غالب تھا۔ امام کے چل کر ہم ان کی فقہ و حدیث کے متعلق مفصل بحث کریں گے اور امام احمد اور مالک کے درمیان موازنہ کر کے دکھائیں گے۔

۱۷ امام احمد اور دیگر علوم

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا امام احمد فقہ، حدیث اور علوم عربیہ کے علاوہ دوسرے علوم سے بھی واقف رکھتے تھے؟ اغلب تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے مذکورہ علوم کے سوا کسی اور علم مثلاً علم کلام، علوم فلسفہ (جن کے اکثر حصہ کے قارئین ان کی زندگی میں ہو چکے تھے) وغیرہ سے کسی علم کو باقاعدگی کے ساتھ حاصل نہیں کیا۔ کیونکہ انہوں نے بجز قرآن و حدیث اور علوم عربیہ کے جو علوم دنیہ کے لئے آلاکام دیتے ہیں) کسی اور علم کو درخور اعتناء نہیں سمجھا۔

ہم یہ بھی کیونکہ کہہ سکتے ہیں کہ امام احمد فرق مختلفہ مثلاً خوارج، شیعہ، جہمیہ اور معتزلہ وغیرہ کی آراء سے واقف نہ تھے۔ بلکہ ان کی زندگی اور سیرت میں اس گمان کے پورے آثار و شواہد موجود ہیں کہ امام احمد ان فرقوں کے حالات سے پوری طرح واقف تھے۔ کیونکہ طلب حدیث کے سلسلہ میں انہوں نے پانچ مرتبہ بصرہ کا سفر کیا۔ وہاں ان کا اتنا مست چھ ماہ بلکہ اس سے بھی زیادہ ہو رہی تھی۔ اور بصرہ اس وقت تحریک اعتزال کا مرکز تھا۔ اس کے بادریہ میں خوارج نے پڑاؤ ڈال رکھا تھا اور لوٹ مار کرتے رہتے تھے۔ اسی طرح جہمیہ اور مرجئہ کے گروہ بصرہ اور کوفہ میں موجود تھے۔ اور عالم جو تحقیق و کاوش سے کام لے اور ان فرقوں کے ساتھ مل جل کر زندگی بسر کرے اور ان سے رابطہ رکھے بہت کچھ جاننا ہے۔ مزید برآں مجالس میں ان فرقوں کے تذکرے، کہیں بطریق استعجان اور کہیں بطریق استعجال ہو رہے تھے۔ اور اہل علم تعریف یا علامت کے رنگ میں ان کے متعلق بحث کر رہے تھے۔ نیز امام احمد ان فرقوں کو بدعتی قرار دیتے تھے اور یہ کہ یہ فرقے منہاج سلف سے دور جا پڑے ہیں اور امام احمد جیسے شخص کے لئے بایں ہمہ خرد و عقل نامکن تھا کہ ان کے خیالات و افکار سے واقفیت حاصل کئے بغیر ان پر اتنی بڑی فردوس عائد کر دیتا کہ کسی چیز پر یعنی ذاتیات یا تحسین و تمجید کا حکم لگانا اس کے تصور و معرفت پر مبنی ہوتا ہے۔

نیز امام احمد جن رجال سے روایت کرتے تھے ان کے ساتھ میاں جول بھی رکھتے تھے۔ ان کی کوتاہی یہ ہوتی تھی کہ وہ ایسے ہوں جیسے ان فرقوں کے اقوال میں خوش نہ رکھتے ہوں جنہیں یہ بدعتی قرار دیتے ہیں اور یہ بات ان فرقوں کے اقوال اور سے قدرے واقفیت

کا تقاضا کرتی ہے۔

ان تمام اعتبارات کی بنا پر ہم قریباً یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ امام احمد ان فرقوں کے اقوال و آراء پر مطلع تھے یا ان سے واقفیت رکھتے تھے۔ اور یہ کہ اس زمانہ میں جو علوم نمودار ہو چکے تھے ان میں سے بعض پر انہیں خاص عبور ہو چکا تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ وہ ان سے متاثر نہیں تھے۔ کیونکہ وہ علوم ان کے رجحان یا میلان کے موافق نہیں تھے۔

جن مقدمات کا ہم نے ذکر کیا وہ اس بات پر دلالت نہیں کرتے کہ امام احمد کو ان علوم میں کامل دسترس حاصل تھی۔ ان کے ہر گوشہ اور ہر پہلو پر حاوی ہو چکے تھے۔ لیکن ان سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ فی الجملہ ان علوم کی معرفت حاصل تھی، گو استقصاء نہ تھا۔ اور ایک عالم کے سوسائٹی اور اس وقت کے افکار و آراء کے ساتھ اتصال ثابت کرنے کے لئے یہی ایک بات ہی کافی ہے۔ پھر یہ گمان اور بھی یقینی ہو جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ امام احمد فارسی زبان بھی جانتے تھے اور کبھی کبھی اس زبان میں گفتگو بھی کرتے تھے۔ اگر مخاطب اچھی طرح عربی زبان نہ جانتا ہو اور اسے سمجھ نہ سکتا ہو اور ان کی فارسی دانی کا واقعہ محض قیاس آرائی نہیں ہے۔ بلکہ خبر صحیح اور نقل سے ثابت ہے۔ پس جب محاصرین سے روابط قائم رکھنے کے لئے یہ ضروری تھا کہ عربی کے علاوہ دوسری زبان بھی سیکھیں تو اس تعلق کی بنا پر یہ بالاولیٰ لازم ہو جاتا ہے کہ وہ ان علوم سے بھی واقفیت پیدا کریں جو اس زمانہ میں مروج تھے اگر ان علوم پر وہ یقین نہ رکھیں بلکہ ان کا رد کریں۔ اور لوگوں کو ان سے نفرت دلائیں۔

امام صاحب کی فارسی دانی کا واقعہ بالکل صحیح ہے جیسا کہ تاریخ ذہبی میں مروی ہے کہ خراسان سے ان کے خالہ زاد بھائی آئے اور انہیں کے پاس قیام پذیر ہوئے جب کھانا دسترخوان پر چٹا گیا تو امام احمد ان سے خراسان و ماں کے لوگوں اور اپنے و ماں کے عزیز و اقارب کے حالات دریافت کرنے لگے۔ اکثر طور پر مہمان عربی میں جواب نہ دے پاتا تو اس سے فارسی میں گفتگو کرتے اس خبر کے راوی زہیر امام احمد کے پوتے ہیں۔ وہ نہ صرف اس خبر کے راوی ہیں بلکہ شاہد عینی بھی ہیں اور اس خبر کی تردید کے لئے ہمارے پاس کوئی دلیل بھی نہیں ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جس خبر کا راوی ثقہ ہو۔ جب تک اس کے رد کی دلیل موجود نہ ہو اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور ہمارے پاس اس خبر کی تردید کے لئے کوئی دلیل نہیں ہے۔

اور امام صاحب کے فارسی جاننے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اپنی فقہ میں فارسی طرز فکر سے مدد لیتے تھے۔ کیونکہ ان کی فقہ جیسا کہ ہم تفصیل سے بیان کریں گے۔ خالص اثنی فقہ تھی جس کا تمام تر مدار نقل پر تھا۔ نہ اس میں فلسفی طرز استدلال پر اعتماد و راء رکھا گیا ہے اور نہ اس کے مسائل میں کوئی چیز ایسی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فارسی طرز فکر سے متاثر ہیں۔ اگرچہ

کہیں کہیں علاقائی رنگ کی جھلک ضرور پائی جاتی ہے۔ جہاں کہ اساس استنباط نفس نہ ہو بلکہ قیاس یا مصالحت یا استدلال درجہ ہے۔ اور یہ بات اچھی طرح ثابت ہو چکی ہے کہ امام احمد قیاس سے بہت کم کام لیتے تھے۔ اور مصالحت کے بارے میں ان کا اصول یہ تھا کہ مصالحت میں اصل اباحت ہے۔ جب تک کہ ان کے بطلان کی اندوئے نفس کوئی دلیل نہ ہو۔ اگر یہ دلیل نہ ہو تو مصالحت میں اصل اباحت ہے۔ اور ان کی فقہ میں اس مسئلہ کو بہت بڑی اہمیت حاصل ہے۔

۱۹ **مسند تحدیث واقفا** | ائمہ حدیث سے امام احمد نے علم حدیث حاصل کیا انہی سے سنا اور جو کچھ سنا اسے لکھ لیا اور جو لکھا اسے ایک حریف و راعب کی طرح نہایت اہتمام کے ساتھ ازبر کر لیا۔

امام صاحب نے طلب علم میں بغداد کی دانشگاہوں اور وہاں کی مسجدوں پر اکتفا نہیں کیا کہ وہاں کے علماء سے ہی تحصیل علم کر لیتے تھے۔ جن کی تعداد بہت زیادہ تھی اور ان میں ایسے لوگ بھی تھے جن کا حافظہ اور یادداشت قوی اور صاحب تقویٰ تھے۔ بلکہ انہوں نے اقلیم اسلامیہ کی سیاحت کی، بصرہ، کوفہ اور حجاز کے سفر کئے۔ جہاں کہیں کسی عالم کی خبر سنی رخصت سفر باندھ کر اس کے حضور میں جا پہنچے۔ الا یہ کہ اس کی موت ملاقات کے درمیان حائل ہو گئی ہو۔ چنانچہ امام مالک سے اسی لئے استماع نہ کر سکے کہ وہ امام صاحب کے طلب حدیث کے ابتدائی عہد میں فوت ہو گئے تھے۔ اور آپ ذخیرہ ہی تھے۔ اسی طرح عبداللہ بن المبارک سے بھی وہ استماع نہ کر سکے۔ کیونکہ بغداد میں وہ آخری مرتبہ اس سال تشریف لائے جس سال کہ امام احمد طلب حدیث کی طرف پہلے پہل متوجہ ہوئے اور ان کی ملاقات کا شرف نہ حاصل کر سکے کیونکہ وہ روس چلے گئے اور اس کے بعد دوبارہ بغداد نہیں آئے۔

۲۰ **ایک نقص اور اس کی تلافی** | امام احمد اس بات کو بہت محسوس کرتے تھے کہ ان بلند قدر مسہقیوں کی بقاء سے محروم رہا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کو تاہی کی تلافی کا انہیں موقع دے دیا۔ چنانچہ فرمایا کرتے تھے:-

میں امام مالک سے سماع نہ کر سکا، تو ان کی بجائے اللہ تعالیٰ نے عفیان بن عیینہ سے کسب فیض کا موقع دے دیا۔

۱۹۹ھ میں۔ اور اس وقت امام صاحب کا سن صرف ۱۷ برس کا تھا۔ مسند طبع الحدیث ص ۲۹

۱۹۸ھ ۱۲ مترجم۔

میں حماد بن زیدؓ سے کسب فیض نہ کر سکا اس کی بجائے اللہ تعالیٰ نے اسماعیل بن علیہؓ سے استفادہ کا موقع بخشا۔ اس زمانہ میں جتنے مصادر حدیث تھے امام صاحب سب کو بروئے کار لائے، اپنے عہد کے ساتھ اتصال فکری پیدا کیا۔ علوم منفردہ جن کا تعلق اور رشتہ علوم دین سے تھا سب حاصل کئے۔ بعض میں معمولی درجہ حاصل کیا۔ اور جو علوم زیادہ مفید سمجھے ان میں تحقیق حاصل کیا فصل یک گئی اور اس کی پیداوار کا وقت آ پہنچا۔ درخت تناور ہو گیا۔ اس کی شاخیں ہری بھری ہو گئیں۔ جڑیں اچھی طرح زمین نشین ہو گئیں۔ تب اس کے بار آور ہونے کا وقت آیا۔ لوگوں نے اس منظر کو دیکھا اور خوش ہوئے۔

یہ تھا وہ وقت جب امام صاحب تحدیث واقعات کی مجلس پر جلوہ گر ہوئے۔ حافظ ابن جوزی فرماتے ہیں امام احمد چالیس برس کی عمر کے بعد مجلس تحدیث واقعات پر بیٹھے چنانچہ اس سلسلہ میں ایک حکایت بیان کی جاتی ہے کہ:-

امام احمد کا ایک ہم عصر ۲۰۳ھ میں طلب حدیث کے سلسلہ میں ان کے پاس پہنچا۔ لیکن امام صاحب نے حدیث بیان کرنے سے انکار کر دیا۔ اس کے بعد وہ مین میں عبد الرزاق بن حمام کی خدمت میں حاضر ہوا پھر ۲۰۴ھ میں دوبارہ بغداد آیا تو دیکھا کہ امام صاحب حدیث بیان کر رہے ہیں۔ اور لوگ ان کے حلقہ درس میں بھر پور بیٹھے ہیں۔

بہر حال امام احمد صاحب حدیث واقعات کی مسند پر اس وقت تک ۲۰۵ھ بیٹھے جب تک چالیس برس کی سن تک نہ پہنچے اور ان کے قویٰ تپتہ نہیں ہو گئے (تو اس میں کونسا بھید تھا) لیکن دوسرے فقہا کو ہم دیکھتے ہیں کہ انہوں نے اس عمر تک پہنچنے سے پہلے تحدیث واقعات کی مجلسیں منعقد کر لی تھیں۔ چنانچہ امام شافعی نے کہہ میں جب درس واقعات کا سلسلہ شروع کیا تو ان کا سن اس سے کہیں کم تھا۔ اور امام مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اس عمر تک پہنچنے سے پہلے مسند درس واقعات سنبھال لی تھی۔ مگر امام احمد کی کیفیت یہ تھی کہ انہوں نے اپنے بعض شیوخ کے زمانہ حیات میں روایت حدیث گوارا نہیں کی۔ چنانچہ ان کے ایک معاصر بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے استدعا کی کہ کوئی ایسی حدیث اٹھا کر آئیں جو عبد الرزاق سے سنی ہو۔ لیکن انہوں نے انکار کر دیا۔ کیونکہ حافظ عبد الرزاق زندہ ابھی موجود تھے۔

اتباع سنت کا جذبہ | میرے نزدیک امام احمد بہت زیادہ تابع سنت تھے۔ وہ اسی کام کو سر انجام دینے کی کوشش کرتے تھے جو آنحضرتؐ سے سرزد ہوا تھا اور اس کام کو نہیں کرتے تھے جسے آنحضرتؐ نے نہ کیا ہو۔ یہاں تک کہ وہ کھپنا

لگواتے تو حجام کو ایک دینار عطا کرتے کیونکہ۔

روایت ہے کہ رسول اللہ نے پھینا لگوا دیا اور ابو طلحہ کو ایک دینار مرحمت فرمایا۔

امام احمد کو اگرچہ طبعاً باندیوں سے رغبت نہیں تھی لیکن انہوں نے باندی خرید لی۔ اس لئے کہ رسول اللہ باندیاں رکھتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی اہلیہ سے اس کے لئے اجازت طلب کی۔ انہوں نے اجازت دے دی۔ تاکہ اتباع سنت کے معاملہ میں اپنے شوہر کی مدد کریں۔

جب صورت حال یہ تھی کہ معمولی سے معاملات میں امام احمد اتباع سنت کے حریف تھے۔ تو اولیٰ یہ تھا کہ اس قدر جلیل القدر معاملہ میں بھی وہ متبع سنت رہیں جو کہ انبیاء کا اصل مشن ہے۔ یعنی درس و تہذیب لہذا فقار۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چالیس سال کی عمر میں مبعوث ہوئے اور رسالت الہی کی تبلیغ کے فریضہ کو سر انجام دینا شروع کیا۔ اور دنیائے عالم کے لئے رحمت کا پیغام لائے۔ پس ضروری تھا کہ امام احمد جیسے متبع سنت بھی اس عمر سے پہلے مسند تہذیب و افتاء پر بیٹھنا گوارا نہ کرتے جب تک کہ روح و جسم کا نشوونما مکمل نہ ہو جائے۔

ہماری سمجھ میں حضرت امام صاحب کے اس عمر سے پہلے مسند حدیث و فتویٰ سے انکار کی وجہ نظر نہیں آتی۔ کوئی دوسرا مسند نظر نہیں آتا اور یہ تعلیل ہم نے آپ کی پوری سیرت کا مطالعہ کرنے کے بعد اخذ کی ہے ورنہ ہمارے پاس اس پر کوئی صریح دلیل نہیں ہے لیکن اس کے یہ معنی بھی نہیں ہیں کہ آپ اس عمر سے پہلے آثار و روایت کا علم ہوتے ہوئے نہ کسی کو مسئلہ بتاتے اور نہ کوئی حدیث روایت کرتے تھے۔ کیونکہ اگر وہ ایسا کرتے تو کتمان علم کے مرتکب ہوتے اور حدیث نبوی کی نشر و اشاعت میں حائل قرار پاتے حالانکہ خدائے عزوجل نے کتمان علم سے منع فرمایا ہے اور دین احادیث رسول کی نشر و اشاعت کو قطعی قرار دیا ہے۔

بلکہ ہمارے پاس اس کے برعکس شہادتیں موجود ہیں۔ چنانچہ امام صاحب ۱۸ سالہ میں مسجد خیف میں فتویٰ دیتے ہوئے دیکھے گئے یعنی ۳۴ برس کی عمر میں۔

ان دونوں باتوں یعنی چالیس برس کی عمر سے پیشتر فتویٰ دینے اور چالیس برس کی عمر سے پہلے تہذیب و افتاء کی مسند پر بیٹھنے میں جمع و تطبیق کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ضرورت کے وقت فتوے دینا تو ایک لازمی امر ہے اور ہر اس شخص پر واجب ہے جو اس مسئلہ کے متعلق علم رکھتا ہو لیکن مسند درس پر بیٹھ کر باقاعدہ افتاء و تہذیب کا سلسلہ جاری کرنا کہ تشنگان علم وہاں پہنچیں اور سیر ہو کر واپس ہوں یہ کام انہوں نے چالیس برس کی عمر تک پہنچنے کے بعد ہی کیا۔ جب دیکھا کہ بغداد میں مسند تدریس خالی ہے اور اسے پُر کرنے والا کوئی نہیں ہے۔

اور یہ کہ وہ چالیس برس کی عمر کو پہنچ چکے ہیں جو کہ تبلیغ رسالت کی عمر یہ ہے۔ تو آنحضرت کی اتباع میں اس فراغ کو پُر کیا اور تحدیث و افتاء کا کام شروع کر دیا۔

امام احمد درس و افتاء کی مسند پر اس وقت تک نہیں بیٹھے جب تک کامل نہیں ہو گئے (جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں) اور لوگوں کے درمیان ان کا صلاح و تقویٰ، زہد و ورع، عفت، تحصیل حدیث کے لئے جم کر بیٹھنے، اور کسب فیض کے لئے کسی عالم تک پہنچنے کے لئے دُور دراز کا سفر کرنے کے واقعات نے شہرت نامہ حاصل نہیں کر لی۔

اور یہ اس لئے کہ لوگوں میں اہل فضل کا ذکر پھیل جاتا ہے اور وہ اگرچہ اہل فضل کے مرتبہ سے کمتر ہوئے ہیں لیکن لوگ انہیں عالم دین سمجھ کر ان کی تعظیم کرتے ہیں۔ چنانچہ مسند تحدیث و افتاء پر متمکن ہونے سے پیشتر ہی امام احمد کے فضل و کمال اور ان کی دینی حیثیت نے شہرت عامہ کا درجہ حاصل کر لیا تھا۔ چنانچہ جب وہ شعاعِ دین میں امام عبدالرزاق کے پاس پہنچے ہیں تو ان کا زہد و تقویٰ اور علم و حفظ اور حسنِ کردار کی شہرت ان سے پہلے پہنچ چکی تھی۔

بظاہر معلوم یہ ہوتا ہے کہ امام احمد درس و افتاء کی مسند پر اس وقت متمکن ہوئے جب لوگوں نے حدیث و فقہ کے بارے میں ان سے سوالات کرنے شروع کئے تو انہیں جواب دینے کے لئے مسجد میں ڈیرہ لگانا پڑا۔ اس کے بعد آپ کی حیاتِ گرامی اس شہرت میں اضافہ اور تقویت پسیدا کرتی رہی۔ لوگوں نے ان کے فضل و کمال کو اپنی آنکھ سے دیکھ لیا اور امرارِ حکام سے ان کے استغناء اور حرمتِ مسلمین کی مراعات کا ان سے مشاہدہ کر لیا۔ پھر جانکاہ مصائب کے نزول نے ان کے صبر و استقلال کو چمکا دیا۔ اور پے در پے مصائب نے بارگاہِ الہی اور لوگوں کی نظر میں ان کی قدر و منزلت بڑھا دی۔

ان میں تو اصرار اور فردوسی کی رغبت اور جہاد و منصب سے گریزاں رہنے کو لوگوں نے صحیح طور پر پہچان لیا۔ وہ شرف سے بھاگتے تھے۔ اور شرف ان کا پیچھا کرتا تھا جیسا کہ خلیفہ رسول حضرت ابو بکر صدیق فرمایا کرتے تھے۔

چونکہ مسندِ درس و افتاء پر متمکن ہونے سے پہلے امام احمد آفاق اسلامیہ میں شہرت حاصل کر چکے تھے۔ لہذا ضروری تھا کہ ان کے حلقہٴ درس میں انبؤہ خلاق ہو۔ چنانچہ بعض راویوں کا بیان ہے کہ ان کے حلقہٴ درس میں شریک ہونے والوں کی تعداد پانچ ہزار نفوس کے قریب اور ان میں سے پانچ سو کے قریب وہ تھے جو لکھا کرتے تھے۔

بغداد میں اتنی بڑی تعداد کی گنجائش مسجد جامع کے سوا اور کہیں نہیں ہو سکتی تھی۔ لہذا ضروری ہوا کہ امام احمد وہیں اپنا حلقہٴ درس

تاکم کریں۔

۲۳

بغداد میں امام احمد کا مقام

ہو سکتا ہے کہ یہ بیان کی گئی تعداد پوری طرح صحیح نہ ہو لیکن اس سے کثرت تعداد کا اندازہ ضرور ہو جاتا ہے۔ یہ تعداد اگر بقدر نصف یا خمس بھی گھٹا کی جائے تو بھی بہت زیادہ ہے اور اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ اہل بغداد کی نظر میں امام احمد کا پایہ کیا تھا اور ان کی منزلت کا کیا عالم تھا؟ اور یہی تعداد ان کے فقہ و حدیث کے کثرتِ رواد کا سبب بنی جس کی پوری تفصیل ان کی فقہ کی بحث میں آئے گی۔

یہاں اس بات کا ذکر کر دینا بھی ضروری ہے کہ جملہ حاضرین امام احمد سے تحصیل علم کے لئے ہی حاضر نہیں ہوتے تھے بلکہ ان میں کچھ لوگ وہ بھی تھے جو محض تبرک حاصل کرنے کے لئے آتے تھے اور کچھ وعظ و پند کے لئے اور ایسے بھی تھے جو اس عجیب و غریب مرد کے حالات کی ٹوہ نگانے اور اس کے اخلاق و آداب اور کردار کو جانچنے کے لئے آیا کرتے تھے۔ چنانچہ المناقب المجوزی میں ان کے ایک معاصر سے روایت ہے کہ:-

میں بارہ سال ابو عبد اللہ احمد بن حنبل کی خدمت میں حاضر ہوتا رہا۔ وہ "المسند" اپنی اولاد کو پڑھایا کرتے تھے۔ میں نے ایک حدیث بھی ان سے نہیں لکھی۔ مجھے صرف ان کے اخلاق و آداب اور سیرت سے شغف تھا۔

درس و تحدیث کی دو مجلسیں

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد نے درس و تحدیث کے لئے دو مجلسیں مقرر کر رکھی تھیں۔ ایک مجلس گھر پر منعقد ہوتی تھی جس میں ان کے خاص خاص تلامذہ اور ان کی اولاد شرکت کرتے تھے اور دوسری مجلس جامع مسجد میں عام لوگوں اور دیگر تلامذہ کے لئے ہوتی تھی۔ جس کے متعلق ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وہاں شریک ہونے والوں کی تعداد پانچ ہزار کی شرح چلی تھی اور ان میں سے پانچ سو کے قریب یعنی حاضرین مجلس کا دسواں حصہ صرف ان لوگوں پر مشتمل ہوتا تھا جو آپ سے حدیث و روایت لکھا اور نقل و روایت کیا کرتے تھے۔ یہ نقل و روایت کرنے والے ان کے خاص تلامذہ اور مستمعین کا گروہ تھا۔ اور خاص الخاص شاگرد تلامذہ وہ تھے جو ان کے گھر پر تشریف لے جاتے اور وہاں ان کا جزا دوں اور عزیزوں کے ساتھ شریک درس ہوا کرتے تھے۔

حافظ ذہبی کی تاریخ میں ہے کہ امام صاحب کے درس و تدریس کا وقت نماز عصر کے بعد ہوا کرتا تھا اور یہ وقت انہوں نے اس لئے اختیار کیا ہو گا کہ بات شروع ہونے سے پہلے اور دن ڈھلنے کے بعد کا وقت ہے۔ نیز یہ کہ اکثر لوگوں کی فرصت کا وقت بھی یہی ہوا کرتا ہے تاکہ وہ حلقہ درس میں آسانی کے ساتھ حاضر ہو سکیں۔ اور نیز اس لئے کہ یہ وقت صفا نفس اور سناغل و اضطراب حیات

سے خدمت کا وقت ہے۔ حدیث و افتاد کی باتوں کو نفس انسانی بے اشتیاق سے قبول کرتی ہے اور ان کا طبیعت پر گہرا اثر ہوتا ہے۔ لہذا وہ باتیں دل کی گہرائیوں میں اترتی چلی جاتی ہیں۔

درس حدیث کی تین خوبیاں | امام احمد کے درس میں تین خوبیاں ایسی نظر آتی ہیں جو لوگوں کے دلوں پر بہت زیادہ اثر انداز ہوتی تھیں۔ وہ یہ ہیں:-

۱۔ ان کی مجلس درس میں تواضع اور اطمینان نفسی کے علاوہ وقار اور سکون کی کیفیت طاری رہتی تھی اور یہ وقار صرف مجلس علم کے ساتھ ہی منحصر نہ تھا بلکہ ان کی کسی مجلس میں بھی مزاج اور لہو و لعب نہیں ہوتا تھا کیونکہ لہو و لعب ہر حیثیت سے ایک بیکار چیز ہے۔ اور ہر قسم کا مذاق انسان کی عقل پر بڑا اثر ڈالتا ہے۔ جو لوگ ان کی خدمت میں اکثر آمد و رفت رکھتے تھے وہ ان کی اس عادت سے آگاہ تھے۔ چنانچہ ان کی موجودگی میں ذرا بھی منہسی مذاق کی باتیں نہیں کرتے تھے۔ خواہ وہ مجلس علم ہو یا کسی اور نوع کی مجلس، بلکہ امام صاحب کے شیوخ بھی اس عادت کو جانتے تھے۔ اور وہ بھی ان کا لحاظ رکھتے تھے۔ چنانچہ نعیم خلف بن سالم سے روایت کرتے ہیں کہ:-

ہم یزید بن ہارون کی مجلس میں حاضر تھے۔ یزید نے اپنے ایک مستملی سے منہسی مذاق کی بات کہہ دی۔ امام احمد کھنکار کر رہ گئے۔ یزید نے اپنی پیشانی پر ہاتھ مار کر کہا:-

اے اتم نے مجھے بتایا کیوں نہیں کہ امام احمد یہاں ہیں تاکہ میں مزاج کی بات نہ کرتا۔

یہ سنجیدگی اور سکینیت کی کیفیت جو ان کی مجلس پر طاری رہتی تھی۔ روایت حدیث و آثار رسول اور اسلاف کے فتاویٰ کی روح کے مناسب حال تھی۔ کیونکہ حالت سکون میں جو بات ہو اس کا دل پر اثر ہوتا ہے۔ اور — نفس انسانی اس کی قدر و منزلت کرتا ہے منہسی اور دل لگی اگرچہ طبیعت سے طلال اُتر جاتا ہے۔ لیکن علم کا رعب اور اس کی تروتازگی ختم ہو جاتی ہے۔ امام احمد کلی طور پر منہسی مذاق کی باتوں سے مجتنب رہتے تھے۔ کیونکہ روایت حدیث کو وہ عبادت شمار کرتے تھے اور آثار عبادت میں منہسی مذاق بے معنی ہے بلکہ عبادت کے سراسر منافی ہے تو روایت حدیث جیسی عبادت کے طلال گرفتہ ہو کر جو لوگ منہسی مذاق میں اس کا علاج تلاش کرتے ہیں ان میں کسی طرح کبھی بہتری نہیں ہے۔

دوسری بات جو ان کے حلقہ درس میں خاص طور پر نمایاں نظر آتی تھی یہ تھی کہ وہ کسی کی درخواست کے بغیر درس کا افتتاح نہیں کرتے تھے۔ بلکہ جب ان سے کسی موضوع کے متعلق احادیث مرویہ سے سوال کیا جاتا تو حدیث کی تدوین شدہ کتابیں طلب کرتے اور درس

شروع کرتے۔ ویسے بغیر کسی درخواست کے درس شروع نہیں کرتے تھے۔ نیز جب کسی قول کو حدیث نبوی کہتے ہیں تو یہ بات اس وقت تک نہ کہتے تھے۔ جب تک کتاب دیکھ کر اطمینان نہ کر لیتے۔ تاکہ نقل و روایت صحیح رہے اور اس میں کسی طرح کی اسکاخی غلطی واقع ہونے کا اندیشہ نہ رہے۔ مثلاً وہ نادر ہی کتاب کی طرف رجوع کئے بغیر کسی قول کو حدیث قرار دیتے، چنانچہ بعض لوگوں نے ان مرات کا شمار کیا ہے۔ جن میں آپ کتاب کی طرف مراجعت کے بغیر کسی قول کو حدیث کہتے تھے۔ یہ تعداد سو سے متجاوز نہیں ہوئی۔ حالانکہ یہ تعداد چالیس برس کی مدت حیات پر حاوی ہے جن میں آپ نقل و روایت اور تحدیث واقف کرتے رہے۔

تاریخ ذہبی میں امام احمد کے ساتھ ابو بکر مروزی آپ کی مجالس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: کسی مجلس میں میں نے امام ابو عبد اللہ کی مجلس سے بڑھ کر کسی کم پایہ اور فقیر شخص کو معزز اور ممتاز نہیں دیکھا۔ وہ ان فقرا کی طرف مائل رہتے اور دنیا داروں سے میل جول کم رکھتے، آپ میں حلم تھا عجلت پسندی بھی۔ بہت زیادہ متواضع رہتے تھے۔ چہرہ سے ہر وقت سکون و وقار نکلتا رہتا تھا۔ اپنی مجلس میں جب وہ عصر کے بعد تشریف فرما ہوتے تھے تو جب تک ان سے سوال نہ کیا جاتا خاموش رہتے تھے۔

اس واقعہ سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ان کی عادت یہ تھی کہ جب تک ان سے پوچھا نہ جاتا وہ لب کشا نہ ہوتے تھے تاکہ بیان طلب کے بغیر نہ ہو۔ لیکن معلوم ہوتا ہے جب آپ نے اپنی کتاب "المُسْتَدْرَاک" تدوین فرمائی تو اپنے صاحبزادوں اور تلامذہ کو بغیر طلب کے ہی اطلاع دیا کرتے تھے۔ حالانکہ دوسروں کے ساتھ وہ ایسا نہیں کرتے تھے۔ انہیں وہاں وقت اطلاع دیتے تھے جب وہ اتفاقاً کرتے تھے۔ ورنہ بغیر سوال کے ایک حدیث بھی بیان نہیں کرتے تھے۔

ابو حاتم رازی کا بیان | ابن الجوزی ابو حاتم رازی سے روایت کرتے ہیں کہ:-

میں پہلی مرتبہ ۳۱۷ھ میں امام احمد کی ملاقات کے لئے حاضر ہوا۔ اس وقت آپ نماز کے لئے باہر نکل رہے تھے۔ کتاب الاثر "اور کتاب الایمان" آپ کے ساتھ تھیں انہوں نے نماز ادا کی۔ لیکن کسی نے مسئلہ دریافت نہیں کیا تو وہ دونوں کتابیں آپ نے اپنے پیچ دیں۔ پھر میں ایک روز اور گیا تو آپ وہی دونوں کتابیں لے کر بیٹھے تھے۔ میں نے خیال کیا کہ ان کتابوں کو ساتھ لئے پھرنا وہ باعث ثواب سمجھتے ہیں۔ کیونکہ کتاب الایمان اصل دین ہے۔ اور کتاب الاثر "ابن وہ مسائل ہیں جو لوگوں کو فسق و فجور سے روکتے ہیں۔ اس کے لئے ہر

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد مسجد میں تشریف لے جاتے وقت اس لئے کتابیں ساتھ لے جاتے تھے کہ لوگ ان سے اس موضوع کے متعلق دریافت کریں گے جس کے متعلق ان کتابوں میں حدیثیں موجود تھیں۔ چنانچہ آپ کتاب الایمان اس خیال سے ساتھ لے جاتے کہ ممکن ہے کہ لوگ ایمان کے متعلق حدیثیں طلب کریں۔ اس لئے کہ اس دور میں عقائد میں تزلزل آچکا تھا۔ اور زیغ عن الحق کے متعدد اسباب پیدا ہو چکے تھے۔ اسی طرح کتاب الاشریہ ساتھ لے جاتے تھے۔ کیونکہ ان دنوں شراب حرام کی کثرت ہو گئی تھی اور مختلف قسم کی شرابیں رواج پذیر ہو چکی تھیں۔ متقی لوگ خائف رہتے تھے کہ کہیں غیر شعوری طور پر حرام کے ترکیب نہ ہو جائیں۔ اور شراب خبیث کو طیب اور حلال چیز سمجھ کر نہ پی بیٹھیں۔

ان تمام دقتات سے بچتا ہے کہ امام احمد وہی حدیث بیان کرتے تھے جس کا آپ سے سوال کیا جاتا تھا۔ اور اس موضوع پر گفتگو ہو رہی ہو اور وہ ہمیشہ کتاب منقول کو دیکھ کر جواب دیا کرتے تھے۔ خواہ وہ کتنے قوی الحفظ اور ثقہ تھے۔ بلکہ اس بات پر تقریباً سب رواۃ متفق ہیں کہ اپنے زمانہ میں وہ حفظ و ثبت اور ثقاہت کے اعتبار سے بے مثل تھے۔ چنانچہ آپ کے صاحبزادے عبداللہ کا بیان ہے:-

”میں نے اپنے والد کو بغیر کتاب کے محض وقت حفظ پر اعتماد کر کے کوئی حدیث روایت کرتے نہیں دیکھا۔ بسوا کچھ حدیثوں کے جن کی تعداد سو سے بھی کم ہے۔“

بلکہ امام احمد اپنے تلامذہ اور اصحاب کو بھی اس کی ترغیب دیا کرتے تھے اور انہیں بغیر کتاب دیکھے روایت سے منع فرماتے تھے، اس اندیشہ سے کہ کہیں بھول نہ گئے ہوں۔ چنانچہ روایت ہے کہ علی بن المدینی بغیر کتاب دیکھے روایت نہیں کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے

”سیدی احمد بن حنبل نے مجھے ایسا کرنے کا حکم دیا ہے۔“

اور سی ابن المدینی جو امام احمد سے اس ممانعت کا ذکر کرتے ہیں امام احمد کے متعلق فرماتے ہیں:-

”ہم لوگوں میں ابو عبد اللہ احمد بن حنبل سے زیادہ قوی الحفظ کوئی نہیں تھا۔“

امام صاحب کی مجلس درس کی تفسیری خوبی کو ہم بلحاظ موضوع و حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں:-

تفسیری خوبی

اول، روایت نقل حدیث جسے گزرا اپنے تلامذہ کو اپنی کتاب سے اٹھا کر لایا کرتے تھے۔۔۔ جیسا کہ ابھی گزرا ہے۔
اور شاؤ و نادرا اپنے حافظہ پر اعتماد کرتے ہیں۔

دوم، وہ فقہی فتاویٰ جن کے استنباط پر مجبور ہو جاتے تھے انہیں تلامذہ کو ان فتاویٰ کی جمع و تدوین اور منضبط کرنے کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ کیونکہ آپ احادیث رسول کے علاوہ کسی اور چیز کی تدوین جائز نہیں سمجھتے تھے اور نہ اس کی اجازت دیتے تھے۔ کیونکہ آپ احادیث رسول کے علاوہ کسی اور چیز کی تدوین جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اور نہ اس کی اجازت دیتے تھے۔ امام صاحب کے نزدیک علم دین صرف کتاب و سنت کا نام تھا۔ ان کے نزدیک کتاب اور سنت رسول اللہ کے ہوتے ہوئے اسما میں کے آثار کی تدوین بدعت تھی اور سب سے زیادہ ناگوار اور نا پسندیدہ بات یہ تھی کہ خود ان کے فتاویٰ کی تدوین کی جائے وہ پسند نہیں کرتے تھے کہ آپ کے اصحاب ان سے فتاویٰ نقل کریں بلکہ لسانیات اس قسم کے فتوؤں کی اپنی طرف سے نسبت کی نفی کر دیتے کیونکہ ان باتوں کا حفظ کرنا ان کے نزدیک ناجائز تھا۔

ایک مرتبہ آپ کو بتایا گیا کہ آپ کے کسی تلمیذ نے کچھ مسائل آپ سے روایت کئے ہیں اور خراسان میں ان کی اشاعت بھی کر دی ہے۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا:-

”آپ حضرات گواہ رہیے کہ میں نے ان سب مسائل سے رجوع کر لیا۔“

ایک خراسانی آپ کے پاس کچھ کتابیں لایا، ان کتابوں میں سے ایک کتاب پر نظر پڑی تو اس میں اپنا کلام پایا۔ یہ دیکھ کر آپ کو غصہ آگیا اور کتاب پھینک دی۔

امام صاحب کا یہ طرز عمل صرف اپنی آراء کے متعلق ہی نہ تھا۔ بلکہ دوسروں کی فقہ کے بارے میں بھی آپ کا یہی رویہ تھا۔ چنانچہ ایک مرتبہ آپ سے کسی شخص نے سوال کیا:-

”کیا میں اہل الہامی کی کتابیں لکھ لوں؟“

آپ نے فرمایا:- ”ہرگز نہیں!“

سائل نے دوبارہ کہا:-

ابن المبارک نے تو انہیں لکھ رکھا تھا۔

امام احمد نے جواب دیا:- ابن المبارک آسمان سے نہیں اترے تھے۔ ہمیں تو حکم دیا گیا ہے کہ ہم علم آسمان سے

حاصل کریں۔ اسی طرح محدثین کو امام شافعی اور ابو ثور کی کتابیں لکھنے سے منع فرماتے۔ حالانکہ امام شافعی کی حیثیت ان کے استاذ کی کھنی اور انہیں معزز اور محترم سمجھتے تھے۔ لیکن اس مانعت کے باوجود امام احمد کی تمام روایات اور فتاویٰ بڑی بڑی ضخیم جلدوں میں جمع کئے گئے جن کو بعض لوگ محل بحث سمجھتے ہیں۔ آگے چل کر امام احمد کی فقہ پر بحث کے موقع پر ہم تفصیل کے ساتھ اس پر اظہار خیال کریں گے۔

قبل اس کے کہ ہم امام احمد کی مجلس درس پر سلسلہ بحث کو ختم کریں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زندگی کے ایک اہم واقعہ کی طرف اشارہ کرتے چلے جائیں۔ وہ واقعہ یہ ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ زندگی بھر حدیث وفقہ طلب کرتے رہے اور حسب تقاضا اس کا درس بھی دیتے رہے۔ انہوں نے خالص سلفی زندگی بسر کی جو عصری مالبسات و اثرات اور اس قسم کے دیگر فکری سیاسی اجتماعی اور حربی منازلات سے یکسر خالی تھی۔ انہوں نے صحابہ کرامؓ، تابعین عظام اور تبع تابعین کی روحانی فضا میں پرواز کرتے رہنا پسند کیا اور انہی کے راستے پر چلے۔ یہی وجہ تھی کہ امام احمد کا علم اور فقہ دراصل علم سنت اور اس کی فقہ سے عبارت تھا۔ وہ صرف اسی امر میں خوض کرتے تھے جس کے بارے میں معلوم ہو جاتا کہ صحابہ کرامؓ نے اس میں خوض کیا ہے۔ اگر صحابہ کرامؓ کا نشانہ مل جاتا تو اس کی پیروی کرتے ورنہ اسے چھوڑ دیتے۔ اگر آپ کو یہ معلوم ہو جاتا کہ صحابہ کرامؓ نے اس امر میں غور و خوض نہیں کیا تو آپ بھی اس سے باز رہتے اور نہایت احتیاط کے ساتھ اس اندیشہ کی بنا پر ٹھٹھک جاتے کہ جس چیز کا علم نہ ہو اس کے پیچھے نہ پڑو۔ کیونکہ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ اس جادہ مستقیم سے انحراف منہاج سلف سے انحراف کے مترادف ہے اور خدا کے دین میں الحاد ہے ان عقلی مسائل میں آپ لقمہ نہ کرتے جو عقل انسانی کے لئے بھول بھلیاں کا حکم رکھتے۔ کیونکہ اگر ان دشوار گزار وادیاں سے انسان نجات پا کر صحیح سلامت بھی نکل جائے تب بھی بلا وجہ اپنے نفس کو مشقت میں ڈالنے اور فکر کو بے نتیجہ کاوشوں میں مشغول رکھنے، ذکر الہی سے غفلت، فساد قلبی اور عبادت سے انحراف کے سوا کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا۔

امام احمد زندگی بھر علم سلف کے بغیر کسی علم میں مشغول نہیں رہے۔ آپ نے روحانی زندگی سلف صالحین کی جنت میں بسر کی اور کسی ایسی چیز کا درس نہیں دیا جو علم سلف سے متعلق نہ ہو۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام احمد اس لاء پر کیوں گامزن ہوئے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ضروری ہے کہ ہم امام احمد کے زمانہ کا سرسری جائزہ لیں اور اس کی تفصیل مناسب موقع پر اٹھارہ لیں۔

امام احمد کے زمانہ میں عربی عناصر پر فارسی عناصر غالب آچکے تھے اور فارسی یا عجمی تہذیب اسلامی معاشرہ پر چھا چکی

تھی۔ تمام ممالک اسلامیہ میں مختلف عناصر غالب آچکے تھے، سریانی اور یونانی زبان سے علوم فلسفہ کے ترجمے عربی زبان میں ہو رہے تھے۔ مختلف تمدنوں میں آمیزش اور حضارتوں میں آمیزش ہو رہی تھی۔

جس زمانے میں منازعات بڑھ جائیں اور مختلف تمدنوں میں آمیزش ہو جائے تو اس کا طبعی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اراد و اخلاق میں انحراف پیدا ہو جاتا ہے، فکری اور اجتماعی اختلاف بڑھ جاتا ہے۔ آخر کار فوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ نادر اور غریب باتوں سے لوگ مانوس ہو جاتے ہیں۔

خلفاء عباسی اور عجمی عناصر | چنانچہ یہ سب باتیں عہد عباسی میں اسی وقت سے رونما ہونے لگ گئی تھیں

جب سے فارسی تلواروں اور سنگینوں نے اسے استقرار اور استحکام بخشا تھا لیکن خلیفہ منصور نے جن مستحکم بنیادوں پر یہ حکومت قائم کرنی چاہی تھی وہ قائم نہ رہ سکیں۔ جب خلیفہ محمد بنی مسند خلافت پر بیٹھا تو طرح طرح کی فتنہ انگیزیاں اور شورشیں اُبھر آئیں۔ تلواریں میالوں سے نکلیں لیکن اس نے اپنی قوت سے ان فتنوں کا قلع قمع کر دیا پھر ان کے بعد ہارون الرشید نے ان منازعات پر غالب آنے کی کوشش کی اور اسلامی معاشرہ کا تلوار سے رخ موڑ دیا۔ فقہاء اور محدثین کو اپنے دربار میں بلایا اور انہیں اقتدار و اختیار کے مناصب تفویض کئے۔

ماموں کا عہد حکومت | پھر مامول الرشید کا دور آیا۔ وہ اپنے بھائی امین پر فارسیوں کی ادا و اعانت سے غالب آیا

تو یہیں سے عجمی عناصر نے زور پکڑا اور قوت حاصل کر لی۔ فلسفہ یونان اور علوم جدیدہ کو ماموں کی شخصیت سے بہت بڑا دو گنا مل گیا۔ سلفیوں کا موقف اساطیر اور فتنہ پرداز لوگوں کی اکثریت ہو گئی اور اسلامی معاشرہ میں پس پردہ تخریب پسند عناصر رچھ گئے۔ اجنبی آراء و افکار کے بادل فکر اسلامی پر چھا گئے۔ تو منہاج سلف پر چلنے والوں نے بٹ کر دو مختلف مسلک اختیار کر لئے۔ ایک گروہ نے مقاومت اور مزاحمت کا راستہ اختیار کر لیا۔ اور امام احمد نے ان منازعات سے الگ تھلگ رہ کر ایک اجنبی کی زندگی بسر کرنا شروع کی اور سلف صالح کی فضائیں پرواز کرنے لگے۔ ان کی اسی خصوصیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک معاصر نے ان کے متعلق کہا ہے کہ:-

امام احمد بہت بڑے تابعی ہیں۔ اگرچہ انہوں نے تابعین کرام کا زمانہ نہیں پایا۔

جدت پسند گروہ سے مقاطعہ | امام احمد نے ان لوگوں سے یکسر قطع تعلق کر لیا جو آثار سلف کو چھوڑ کر دوسری راہیں

تلاش کر رہے تھے۔ ان مقاطعہ کی انتہا یہ تھی کہ وہ اپنے لئے ان عقل پرستوں کو کرنا بھی جائز نہیں سمجھتے تھے اور مرتے دم تک

اسی پر قائم رہے۔

ایک شخص نے ان کو اہل کلام سے مناظر کیے متعلق لکھا تو اس کے جواب میں امام احمد نے مندرجہ ذیل مکتوب تحریر فرمایا:-

اللہ تعالیٰ تمہاری عاقبت بخیر کرے

ہم نے جو کچھ سلف سے سنا ہے اور جس راہ پر انہیں پایا ہے وہ یہ ہے کہ وہ یعنی سلف صالحین علم کلام اور اہل زیلع کے پاس نشست و برخاست کو ناپسند کرتے تھے۔ ان تمام منازعات میں وہ کتاب اللہ کو حکم ملتے اور اس سے تجاوز کرنا ناپسند فرماتے تھے۔ سلف ہر نئی چیز اور اہل بدعت کے ساتھ مجالست کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ان سب باتوں سے ان کا مقصد لوگوں کو دین میں التباس پیدا کرنے سے روکنا تھا۔

علم کلام سے دوری | امام احمد لوگوں کو علم کلام سے روکنے کی کوشش کرتے تھے۔ یہ وہ علم ہے جو مذہبی عقائد سے فلسفی انداز میں بحث کرتا ہے۔ اس لئے وہ اہل کلام کی مذمت کرتے اگرچہ کسی مسئلہ میں وہ برسرِ حق ہی کیوں نہ ہوں نیز اسرار و صفات کے بارے میں وقتِ نظر سے فرمایا کرتے تھے۔

امام احمد علم کلام میں غور و فکر سے اس لئے منع فرماتے تھے کہ اس راہ پر پہلے سلف نے قدم نہیں رکھا۔ اس راہ پر چلتے والا اگر ایک مرتبہ صحیح قدم بھی اٹھالے تو بالآخر راہ ضلالت پر جا پڑتا ہے۔ بلکہ بسا اوقات عقل ان بھول بھلیوں میں کھنس جاتی ہے۔ جن سے نجات کے بعد بھی کوئی مفید نتیجہ ثابت نہیں ہوتا اور عدم نجات کی صورت میں بہت دور کی گمراہی میں جا پڑتی ہے۔

منہاج سلف کی پابندی | امام احمد اپنے دراسات میں اس پر سکون یمن کی طرح تنہا رہتے تھے جو دوسرے یمنین کی رضا میں زندگی بسر کر رہا ہو اور اپنے آپ کو عصر صحابہ و تابعین میں بلند کر دیتا ہے۔ اپنے تلامذہ کو بھی قول و عمل دونوں کے ذریعہ اسی راہ پر چلنے کی دعوت دیتے۔ وہ ایک سلفی العقیدہ شخص کے لئے حجتی ہوا ایک صالح نمونہ تھے اور اس باب میں ان کا طریق کار وہی تھا جو سفیان ثوری اور عبد اللہ بن المبارک وغیرہما کا تھا۔ ان بزرگوں کے متعلق ہم آگے چل کر تفصیل کے ساتھ گفتگو کریں گے۔

زمانے کی سنگاریاں | امام احمد جیسا متقی اور متورع شخص اس کا مستحق تھا کہ اطمینان و سکون کے ساتھ گھر اور مسجد میں زندگی بسر کرتا۔ اور اسے کسی قسم کی شورش اور ہنگامہ آرائی بے قرار نہ کرتی لیکن اس پر سکون تالاب کے مقدریں یہ تھا کہ اس میں پتھر پھینک کر اس کے سکون و اطمینان کو خراب کیا جائے اور ان کے اعتقاد و اطمینان کی دنیا کو تروبالا کرنے کی کوشش کی جائے۔

اس امام جلیل کے لئے یہ قدر بڑھ چکا تھا کہ اسے سحت مصائب میں مبتلا کیا جائے۔ ان کو رنج و غم کا نشانہ بنایا جائے۔ ان کے اعتقاد و ایمان کی عمارت کو متزلزل کیا جائے۔ ان کے چپے کو تازیانہ کی ضرب سے زخمی کیا جائے اور اسے سخت کمزوریوں اور بیڑیوں میں جکڑ کر ہانکا جائے۔ صرف اس جرم کی پاداش میں کہ یہ ان باتوں میں غور و فکر نہیں کرتا جن میں مامون اور وہ علماء کرتے ہیں جن کو اس نے منتخب کر رکھا ہے۔ چنانچہ اب ہم اس ابتلا پر آئندہ ادراک میں تفصیل سے گفتگو شروع کرتے ہیں۔

استلاء

۱۷۷

اس کے اسباب و ادوار

ابتلا

اور

اس کے اسباب و ادوار

اس ابتلا کا اصل سبب مامون کی وہ دعوت تھی جو اس نے خلق قرآن کے متعلق اپنے قول کی تائید و حمایت کے سلسلہ میں اس وقت کے فقہاء اور محدثین کو دی تھی کہ وہ بھی اسی طرح قرآن کو مخلوق اور محدث کہیں جس طرح کہ معتزلہ کہہ رہے ہیں جو اس کے مقرب بارگاہ تھے اور منصب وزارت پر فائز المرام تھے۔ مامون ان کو اپنی ذات کے زیادہ عزیز رکھتا اور اپنے لئے اور دھنا بچھونا قرار دیتا تھا۔

سردست اس مسئلہ میں ہم امام احمد کے آزاد انکار سے بحث نہیں کرتے۔ کیونکہ بعد میں ان کی رائے کے بارے میں اختلاف پیدا ہو گیا تھا۔ لہذا اس بحث کو ہم اس کے مناسب مقام کے سپرد کرتے ہیں جس پر آگے چل کر گفتگو کریں گے۔ لیکن اس بات کی تو بہر حال سب علماء تائید کرتے ہیں کہ امام احمد نے مامون سے اتفاق نہیں کیا اور نہ اس کی باتوں میں ہل چل کر گفتگو کریں گے۔ بلکہ اس بات کی تو بہر حال سب علمائے مائتہ کے عہد خلافت میں اس فتنے کا آغاز ہوا اور اس کی وصیت کے مطابق اس کی پیروی المتعصم اور پھر دائی کے عہد حکومت تک جاری رہی۔ لہذا اس مرحلہ پر ہم صرف یہ بیان کریں گے کہ امام صاحب کو کن مصائب سے دوچار ہونا پڑا۔ امرار اور خلفاء سے حضرت امام صاحب نے کیا خطاب کیا۔ کیونکہ یہاں ہمارا موضوع سخن صرف امام صاحب کی زندگی کے مختلف ادوار ہیں۔

سے عبداللہ بن العباس بن الرشید المامون۔ حدیث و فقہ اور علوم غریبہ کا کامل العن اور قائل کا ماہر تھا۔ بڑھاپے میں علوم فلسفہ اور علوم ادما کی طرف جنم لیتی ہوئی بالآخر خلق قرآن کا قائل ہو گیا۔ علم و فضل اور علم و راستے میں تمام نبی عباس پر بھاری تھے۔ ۲۱۸ھ میں وفات پائی (تاریخ الخلفاء ص ۲۱۸) ترجمہ

ابتلا کا اصل سبب

اس ابتلا کا چونکہ خاص سبب یہ تھا کہ مومن نے دباؤ ڈال کر امام احمد کو خلق قرآن کے متعلق اپنے نظریے کا قائل کرنا چاہا۔ اس لئے ہم مومن کے اس قول کی قدر سے تفصیل بیان کرتے ہیں۔ اس کے ضمن میں ان علماء اور اصحاب فرق کا ذکر آجائے گا جنہوں نے اس مسئلہ میں دوسروں سے سبق کی۔

مسئلہ خلق قرآن

کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے اموی دور میں جعد بن درہم نے یہ کہا کہ قرآن مخلوق ہے۔ چنانچہ اسے عید الاضحیٰ کے دن کوفہ میں خالد بن عبداللہ القسری نے اس جرم کی پاداش میں قتل کر ڈالا۔ وہ خالد کے پاس عید گاہ میں جکر لگایا گیا۔ خالد نے نماز کے بعد خطبہ دیا اور اپنے خطبہ کے آخر میں کہا۔

”جاء اپنی اپنی قربانی کرو، خدا تمہاری قربانیوں کو قبول فرمائے۔ میں نے تو ارادہ کیا ہے کہ جعد بن درہم کو ذبح کرو۔ وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے خدا سے نکال کرنے اور حضرت ابراہیم کے خلیل اللہ ہونے کا منکر ہے۔ خدا ان باتوں سے بہت بلند ہے جو یہ کہتا ہے۔“

پھر خالد منبر سے اُترا اور جعد کو قتل کر ڈالا۔

جہم بن صفوان

جہم بن صفوان بھی اسی طرح کی باتیں کیا کرتا تھا وہ اللہ کی صفیت کلام کا انکار کرتا تھا اس لئے کہ وہ جعد حوادث اور ان کی صفات سے منزہ ہے۔ اسی بنا پر وہ قرآن کے مخلوق اور غیر قدیم ہونے کا قائل تھا۔

جب معتزلہ کا دور شروع ہوا۔ انہوں نے پہلے تو باری تعالیٰ سے معانی صفات کی نفی کی۔ پھر نفی میں بیان تک مبالغہ کیا کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کے بھی منکر ہو گئے۔ اور قرآن کی آیت ”وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا“ کی تاویل کی اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے درخت میں صفیت کلام پیدا کر دی تھی جیسا کہ دوسری چیزوں کو پیدا کرتا ہے۔ اور اس بنا پر انہوں نے دعویٰ کیا کہ قرآن اللہ کی مخلوق ہے۔

بشر بن غیاث

عصر عباسی میں معتزلہ نے مسئلہ خلق قرآن میں بہت غلو کیا۔ وقت کے بعض فقہاء ان کے ہمراہ ہو گئے۔ چنانچہ بشر بن غیاث الموصلی اس مسئلہ پر اصرار کرنے والے گروہ میں شامل تھا۔ اس کے استاد قاضی البرکوف نے جو حضرت امام ابوحنیفہ کے شاگرد رشید تھے۔ انہیں اس مسئلہ سے باز رکھنے کی کوشش کی لیکن وہ اس سے باز نہ آیا۔ آخر امام البرکوف نے اسے اپنے حلقہ درس سے خارج کر دیا۔

سہ شرح العین ص ۱۶۱

سہ

سہ ابو عبد الرحمن بشر بن غیاث الموصلی فقہ حنفی السک اند علم کلام میں امام تھے اور زیریں الخطاب کے برائے تھے۔ علم فقہ قاضی البرکوف سے حاصل کیا لیکن علم کلام میں اشتغال اختیار کیا برسیہ گروہ اپنی کی طرف منسوب ہے۔ امام شافعی سے مناظرہ کیا کرتے تھے۔ ۲۱۸ھ میں وفات پائی۔ ملاحظہ فرمائیے سلطان ص ۱۱۳

ہارون الرشید کے عہد میں معتزلہ کی تحریک نے کچھ زور پکڑنا شروع کیا اور انہوں نے لوگوں کو اپنے مسلک کی طرف دعوے دینا شروع کی۔ لیکن ہارون الرشید ان لوگوں سے نہیں تھا جو عقائد کے بارے میں ایسے لوگوں کی حوصلہ افزائی کرتے اور فلسفہ کی روشنی میں جدل بیا کرنے والوں کا ساتھ دیتے۔ چنانچہ اس نے معتزلہ کی حوصلہ افزائی نہ کی۔ بلکہ ایک روایت تو یہ ہے کہ معتزلہ کے جدال پسند گروہ کو پکڑ کر قید کر دیا اور حبس بشر بن غیاث کا مقولہ اس تک پہنچا تو اس نے کہا:-

”اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے بوقع دیا تو میں بشر کو قتل کر کے چھوڑوں گا“

چنانچہ ہارون الرشید کے عہد میں بشر روپوش رہا۔

پھر جب ماموں الرشید کا دور حکومت شروع ہوا تو معتزلہ اس کے گرد جمع ہو گئے۔ ان کے حاشیہ نشینوں میں کثرت انہی لوگوں کی تھی۔ ماموں نے انہیں اپنا مقرب بارگاہ بنالیا۔ ان کا حد درجہ احترام کیا۔ یہاں تک کہا جاتا ہے کہ جب ابو ہشام الفوطی رخص کا شمار المہ معتزلہ سے تھا ان کے پاس آتا تو نیم قد کھڑا ہو کر اس کی تعظیم بجالاتا۔ حالانکہ یہ احترام وہ کسی کے لئے روا نہیں رکھتا تھا ماموں کے معتزلہ کی طرف میلان کی بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ ادیان و مقالات میں ابو الہذیل العلالت کا شاگرد تھا۔ اور ابو الہذیل کا شمار المہ معتزلہ میں ہوتا ہے۔

ماموں نے جب مقالات و مباحث کی تحقیق کے لئے مجالس مناظرہ منعقد کرنی شروع کیں تو یہ معتزلہ پیش پیش اور اپنے مقابل پر غالب نظر آتے تھے۔ کیونکہ انہوں نے عقلی طور پر مسائل کی تحقیق میں اخصائی درجہ حاصل کر لیا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ ماموں پر یہ لوگ بہت زیادہ اثر انداز ہو چکے تھے اور انہی میں سے اس نے حسبِ مشائخہ لوگ اپنی مصاحبت کے لئے منتخب کر لئے تھے اور منصب وزارت کے لئے بھی انہی کو منتخب کرنا تھا۔ اسی جماعت کے ایک فرد احمد بن ابی دؤاد لطف و کرم کے ساتھ یہاں تک مختص کیا کہ اپنے بھائی معصم باللہ کو وصیت کی کہ امویہ ہم کی سرانجام دہی میں اسے اپنے ساتھ شریک رکھے۔

چنانچہ وہ اپنے وصیت نامہ میں لکھتا ہے:-

ابو عبد اللہ احمد بن ابی دؤاد کو ہر مشورہ میں شریک رکھنا اور کسی معاملہ میں اس سے علیحدہ نہ ہونا

امام محمد بن الفضل العلالت البصری بہت سی کتابوں کے مصنف اور معتزلہ میں فرقہ بندی کے سربراہ تھے۔ ابن الحسقلانی لکھتے ہیں کہ یہ شخص بڑا کذاب

اور مفتری تھا۔ صفات الہی اور جماع کا منکر تھا۔ ۲۹۱ھ میں فوت پائی۔ لسان المیزان ص ۲۱۳ ج ۵ ترجمہ ص ۷۵

۳۵ تاریخ الطبری ص ۷۰ ع

پھر جب محترمہ نے اپنی منزلت محسوس کر لی تو انہوں نے ماہوں کو سبز باغ دکھانے شروع کئے اور اس سے مطالبہ کیا کہ ان کے خلق قرآن کے عقیدہ کا اعلان کر دینا ضروری ہے تاکہ ان کے مذہب کی نشر و اشاعت ہو اور عوام کی نگاہوں میں اجمالی و احترام خراج حاصل کر لیں۔ یہ بات مامون کو بھی پسند آئی۔ چنانچہ ۳۱۲ھ میں اس کا اعلان کر دیا۔ اور اس بات کو پیش نظر رکھا کہ اس مسئلہ کے بارے میں کون اس کی مجلس مناظرہ میں حاضر ہوتا ہے اور اپنے دلائل پیش کرتا ہے۔ لوگوں کو عقائد کے بارے میں آزادی دے دی کہ ان کی رائے کے خلاف انہیں کسی نظریہ کے قائل ہونے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور نہ ہی کوئی ایسا عقیدہ ان پر ٹھونساجائے گا جس پر غور و فکر کرنا انہیں ناگوار ہو۔

جبر و تشدد کی ابتداء لیکن ۳۱۸ھ میں صورت حال بدل گئی۔ یعنی اپنی عمر کے آخری سال میں اس نے طے کر لیا کہ حکومت کے جبر و قہر سے کام لے کر لوگوں کو خلیق قرآن کا عقیدہ قبول کرنے پر مجبور کرے۔ چنانچہ اس فیصلہ کو جبراً نافذ کرنے کی تیاریاں اس نے شروع کر دیں اور پہلے پہل رقبہ سے بغداد میں اپنے نائب اسحق بن ابراہیم کے نام ایک فرمان بھیجا کہ خلیق قرآن کے مسئلہ میں محدثین اور فقہاء پر سختی کرنے میں تاہل نہ کرو، اور ان سے قرآن کے مخلوق ہونے کا جبراً اقرار لو۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے پہلے پہل ان لوگوں کو اس عقیدہ پر مجبور کرنا شروع کیا جو مناصب حکومت پر فائز تھے یا حکام کے ساتھ کسی طرح کی وابستگی رکھتے تھے۔ اگرچہ وہ عدالت قضا میں گواہ کی حیثیت سے کیوں نہ آتے ہوں، چنانچہ وہ بغداد میں اپنے نائب کے نام پہلے فرمان کے آخر میں لکھتے ہیں:-

تمہارے ہاں جتنے قضاة (پس انہیں بلا کر جمع کرو اور امیر المؤمنین کا یہ فرمان انہیں پڑھ کر سنا دو۔ پھر ان کا امتحان لو اور قرآن کے مخلوق اور حادث ہونے کے متعلق ان کے عقیدے دریافت کرو اور انہیں بتا دو کہ امیر المؤمنین اس شخص سے اپنا کوئی کارِ خدمت نہیں لیں گے اور نہ ہی اس پر اعتماد کریں گے جس کے دین اور توحید و ایمان پر مجبور و سہم ہو۔ اگر وہ اس کا اقرار کر لیں اور امیر المؤمنین کی رائے سے متفق ہو جائیں۔ تو وہ ہدایت و نجات کے راستہ پر ہیں اور انہیں حکم دو کہ چلو گواہ کے عدالتوں میں حاضر ہوتے ہیں ان کے سامنے اپنے عقیدہ کا اعلان کریں اور قرآن کے متعلق ان سے دریافت کریں جو آدمی قرآن کے مخلوق اور محدث ہونے کا اقرار نہ کرے، اور ان کے سامنے اس پر دستخط نہ دے اس کی شہادت قبول نہ کی جائے۔

اس کے علاوہ تم اپنے علاقہ کے قاضیوں کی نگرانی رکھو اور ان کے احوال کی دیکھ بھال کرتے رہو تاکہ احکام الہی ان لوگوں کی شہادت سے نافذ ہوں جو دینی بصیرت اور خالص توحید کے قائل ہیں۔ اور اس فرمان پر جو اثر مرتب ہو اس سے امیر المؤمنین

اس فرمان سے آپ نے اندازہ کر لیا ہوگا کہ جو اس عقیدہ سے اختلاف رکھتے تھے ان کے لئے ماموں نے کوئی سزا تجویز نہیں کی تھی۔
 سوا اس کے کہ وہ مناصب حکومت سے علیحدہ کر دئے جائیں یا جو لوگ عدالت میں بطور گواہ کے پیش ہوتے ہیں ان کی شہادت رد کر دینے کے اور اس کے دوسرے فرمان میں بھی اس سے زائد کوئی چیز نہ تھی۔

چنانچہ اسی فرمان کے مطابق اسحاق بن ابراہیم نے قضاۃ کو بلایا اور ان کا امتحان لیا اور اسی پر اکتفا نہیں کی بلکہ محدثین کو اپنے دربار میں طلب کیا۔ ہر اس شخص کو جو فتویٰ اور تعلیم و ارشاد سے تعلق رکھتا تھا ان سب کا اس نے امتحان لیا اور اس مسئلہ کے متعلق جوابات انہوں نے دئے وہ ماموں کے پاس بھیج دئے گئے۔

اس کے بعد ماموں نے ایک مکتوب بھیجا جس میں اپنی طرف سے ان جوابات کی کمروریاں بیان کیں اور جواب دینے والوں پر جرح کی انہیں سخت سست کہا اور ان کے حق میں تلخ و ترش الفاظ استعمال کئے پھر ان کے حق میں سزائیں تجویز کیں اور حکم دیا کہ جو اس مسلک کو قبول کرے اسے جکڑ بند کر کے یہاں بھیج دو۔
 چنانچہ اس مکتوب میں لکھتے ہیں کہ:-

”یہ لوگ جن کے امیر المؤمنین کی طرف اپنے خط میں تم نے نام گنوائے ہیں۔ ان لوگوں میں سے جو شخص اپنے مشرکانہ عقیدہ سے باز نہ آئے اور بشر بن الولید اور ابراہیم بن المہدی کے سوا جو شخص قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار نہ کرے انہیں جکڑ بند کر کے قابل اعتماد چکیداروں کی حفاظت میں امیر المؤمنین کے محکمہ میں پہنچا دو تاکہ امیر المؤمنین ان سے قرار حاصل کر لے۔ پھر بھی اگر انہوں نے اپنے مسلک سے رجوع نہ کیا تو ان سب کی گردن اڑادی جائے گی۔ انشاء اللہ
 وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ۔“

اس خط سے آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ ماموں کے رویہ میں کس طرح درجہ بدرجہ تبدیلی ہوئی اور کس طرح جہاد و منصب سے فردی کی سزا سے ترقی کر کے قتل و ہلاکت کی دھمکی تک پہنچ گیا۔

اسحاق بن ابراہیم نے ماموں کی مرضی کو عملی جامہ پہنانے کے لئے نہایت سرعت سے کام لیا۔ اس نے محدثین فقہاء

۱۔ تاریخ الطبری ص ۱۰۰۔ ماموں کے اس فرمان کے جواب میں محدثین اور علماء نے جو کچھ کہا اور ماموں نے جس طرح اس کا رد کیا، اس کی تفصیل

۲۔ آئندہ اوراق میں ملاحظہ ہو ۱۲۔ ماموں نے دو دنوں کے متعلق تصریح کی کہ اگر یہ دونوں قاتل نہ ہوں تو انہیں قتل کر دیا جائے۔

اور مفتیوں کو اپنی عدالت میں حاضر کیا۔ انہی میں احمد بن حنبل بھی تھے۔

اسحاق نے ان لوگوں کو دھکی دی کہ اگر انہوں نے اُس بات کا اقرار نہ کیا جس کا اُن سے مطالبہ کیا جا رہا ہے اور وہ نہ کہا جس کی فرمائش کی جا رہی ہے اور بلا کسی تردد یا مراجعت کے ماموں کے فرمان کو نہ مانا تو وہ ان کو سخت سزائیں دے گا اور انہیں عذابِ عتید سے دوچار ہونا پڑے گا۔ چنانچہ اس دھمکی سے محو ہو کر تقریباً سب نے بیک زبان اس کا اقرار کیا۔ اور اس مسلک کی پیروی کا اعلان کر دیا۔ لیکن چار آدمیوں کے دلوں کو اللہ تعالیٰ نے ربطِ قلب بخشا اور وہ حکمِ الہی پر مطمئن رہے، انہوں نے آخرت کو دنیا پر ترجیح دی اور اپنے اعتقاد سے ہٹنا گوارا نہ کیا اور نہایت جرأت کے ساتھ اپنے مسلک پر اڑے رہے۔ یہ چار آدمی یہ تھے:-

۱۔ احمد بن حنبلؒ

۲۔ محمد بن زوح

۳۔ القواریری

۴۔ سجادة

چنانچہ ان لوگوں کو اسحاق نے زنجیروں میں جکڑ کر بیڑیاں پہنا دیں۔ رات بھر وہ زنجیروں میں جکڑے رہے پھر جب صبح ہوئی تو سجادہ نے اسحاق کی بات مان لی۔ چنانچہ اسی وقت اس کی بیڑیاں کاٹ دی گئیں اور رہا کر دیا گیا۔ باقی تینوں بدستور اسی حالت میں رہے۔

دوسرے روز یہی سوال پھر دہرایا گیا اور ان سے جواب کا مطالبہ کیا گیا۔ اس دفعہ قواریری نے کمروری دکھائی اور انہوں نے وہ بات مان لی جس کا مطالبہ کیا جا رہا تھا۔ چنانچہ اس کی مشکیں بھی کھول دی گئیں اور انہیں رہا کر دیا گیا۔ اب دو آدمی باقی رہ گئے۔ انہیں بیڑیوں میں جکڑ کر طرطوس بھیجا گیا۔ تاکہ وہاں ماموں کی خدمت میں پیش ہوں۔ ابن زوح راستہ ہی میں شہید ہو گئے۔ غفرلہ اللہ

جن لوگوں نے اقرار کر لیا تھا ان سے بھی اسحاق نے مطالبہ کیا کہ وہ بھی طرطوس جاکر ماموں سے ملیں۔ چنانچہ وہ بذاتِ خود آزادی کے ساتھ طرطوس روانہ ہوئے۔ تاکہ ان دونوں کی طرح وہاں ماموں کی خدمت میں حاضری دیں۔

ماموں کی وفات اب یہ لوگ ابھی راستہ ہی میں تھے کہ انہیں ماموں کی خبر وفات پہنچی۔ لیکن انہوں نے کہا (اللہ انہیں معاف فرمائے)

مرنے سے پہلے اپنے بھائی معتصم کو وصیت کی کہ قرآن کے بارے میں وہ ان کے مسلک پر قائم رہے۔ اور لوگوں کو بزورِ سلطنت اس مسلک کے قبول کرنے کی دعوت دے۔ گویا یہ بات اس کے سر میں سما چکی تھی کہ یہی مسلک واجب الاتباع ہے۔ اور جب

تک وہ اپنے جانشین کو اس کی وصیت نہ کر دے وہ اپنی ذمہ داری سے سبکدوش نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اس خیال کی بنا پر اس نے وصیت کر دی۔ وصیت کے شروع ہی میں یہ لکھا ہے:-

یہ وہ وصیت ہے جس کا اعلان عبداللہ بن مارون الرشید امیر المومنین نے حاضرین مجلس کی موجودگی میں کیا ہے۔ وہ ان سب کو گواہ بنا کر اس کی شہادت دیتا ہے کہ خدا نے بزرگ و برتر ایک ہے نہ اس کا کوئی شریک حکومت ہے اور نہ اس کے سوا کوئی مدبر امر ہے۔ وہ ہر چیز کا خالق ہے اور اس کے سوا تمام مخلوق ہے۔ قرآن بھی دوسری اشیا کی طرح ایک شے ہے۔ اور اللہ عزوجل کی مثل کوئی چیز نہیں ہے۔

اس کے وسط میں یہ لکھا ہے:-

اے ابواسحاق مجھ سے قریب ہو جا۔ اور جو کچھ تو دیکھ رہا ہے اس سے نصیحت حاصل کر اور خلق قرآن میں اپنے بھائی کی سیرت اختیار کر۔

اس وصیت کی وجہ سے ماموں کی وفات کے بعد بھی ابتلا کا دور ختم نہیں ہوا۔ بلکہ اس میں اور زیادہ وسعت پیدا ہو گئی۔ اور مصائب و آفات کا سیلاب بڑھ گیا۔ اور خوزنہ و علماء، فقہاء اور محدثین اس کے قائل نہ ہوئے ان پر اس کے شرارے گرنے لگے اس گروہ کے سربراہ احمد بن حنبل تھے۔

الغرض مختصم باللہ کے عہد میں بلا زیادہ سخت ہو گئی اور دور ابتلا اپنے انتہائی عروج کو پہنچ گیا۔ قبل اس کے کہ ہم یہ استان بیان کریں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ مراسلات نقل کر دیں جو ماموں اور اس کے نائب کے درمیان بغداد میں جاری ہوئے۔ ان مراسلات میں اس قول کی دلیل بھی ہے جن کی طرف وہ لوگوں کو دعوت دیا کرتا تھا۔ اور ان میں امام احمد کے جواب اور ماموں کی دھمکی کا بھی ذکر ہے۔ اب ہم ذیل میں وہ مراسلات نقل کرتے ہیں جو تاریخ طبری سے ماخوذ ہیں۔

ناموں کا پہلا فرمان

بغداد کے نائب حاکم اسحاق بن ابراہیم کے نام

(المبعد)

مسلمانوں کے ائمہ اور ان کے خلفاء پر اللہ کا حق یہ ہے کہ وہ اللہ کے دین کی اقامت کریں جسے اللہ نے ان کی حفاظت میں ہے اور اس مواریث نبوۃ کے قیام کے لئے جدوجہد کریں جن کا اللہ نے انہیں وارث بنایا ہے اور اس علم کی اشاعت میں جو انہیں ولایت کیا ہے۔ اور اپنی رعایا کو حق پر عمل کرنے اور اسے طاعت الہی پر آمادہ کرنے کے لئے کوشش سے کام لیں۔ امیر المومنین خدائے بزرگ سے التجا کرتا ہے کہ وہ اپنی رحمت سے رشد و ہدایت میں عزم صمیم اور رعیت میں عدل و انصاف قائم کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔

امیر المومنین کے علم میں یہ بات آئی ہے کہ اس کی رعیت میں عامۃ الناس کا بہت بڑا گروہ الیہ ہے جو نظر و فکر سے محروم ہے۔ نہ ان کے پاس استدلال و ہدایت الہی ہے اور نہ نور علم و برہان سے روشنی حاصل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ملک کے جمیع افکار و آفاق میں ایسے لوگ موجود ہیں جو صاحب جہالت اور کوہ چشم ہیں۔ وہ حقیقت دین و توحید اور ایمان سے بے بہرہ ہیں۔ خدا کی کھلی ہوئی نشانیوں اور اس کے واضح راستہ سے بے خبر ہیں۔ وہ اللہ کی اس کے مرتبہ کے مطابق قدر کرنے اور اس کی کونہ کی معرفت سے لاعلم ہیں۔ وہ اللہ اور اس کی مخلوق کے درمیان فرق نہیں کر سکتے۔ ان کی آرا و کمزور اور عقلیں ناقص ہیں اور تفکر و تدبر کے مرتبہ سے دور ہیں۔ اسی لئے انہوں نے اللہ تبارک و تعالیٰ اور اس کے نازل کردہ قرآن کو برابر کا سمجھ لیا ہے۔ ان سب نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ قرآن قدیم ہے اول ہے، نہ اسے اللہ نے پیدا کیا ہے، نہ حادث اور مخترع ہے۔ حالانکہ اللہ عز و جل نے اپنی اس کتاب میں جو دلوں کے روگ کی شفا اور مومنین کے لئے رحمت اور ہدایت ہے فرمایا ہے:-

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا۔ ہم نے اس کو قرآن عربی بنایا ہے۔ (۳۴ - ۳۵)

توحید حیرت اللہ کی بنائی ہوئی ہو وہ مخلوق ہے۔ جیسے فرمایا:-

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَجَعَلَ

الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ-

اندھیرا اندر دشن بنائی (۱-۶)

پھر ایک اور مقام پر آیت کریمہ :-

كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ

اسی طرح پریم تم سے وہ حالات بیان کرتے ہیں جو گزر چکے ہیں (۲۰-۹۹)

میں خود اللہ نے خبر دی ہے کہ قرآن ایسے واقعات اور قصص کے بیان پر مشتمل ہے جو قرآن سے پہلے کے ہیں ۱۰ اور قرآن ان کے بعد

مانزل فرمایا ہے، نیز ایک اور آیت :-

الرَّكِيبُ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ

یہ وہ کتاب ہے جس کی آیتیں مستحکم ہیں اور خدائے حکیم بخیر کی طرف

لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝

سے تفصیل بیان کر دی گئی ہیں (۱۱-۱)

میں اسے محکم و مفصل کہا ہے اور جو شے محکم و مفصل ہوتی ہے اسے کوئی استحکام بخشنے والا اور تفصیل کرنے والا بھی ضرور ہوتا ہے اور اپنی

کتاب کو محکم اور مفصل کرنے والا خود اللہ تعالیٰ ہے لہذا وہی اس کا خالق اور پیدا کرنے والا بھی ہوا۔

علامہ اذہبیہ لوگ باطل کے ساتھ مجادلہ کر کے لوگوں کو اپنے مسلک کی دعوت دیتے ہیں اور اپنے آپ اتباع سنت قرار دے کر کھائے لاکھ

قرآن پاک میں ایسے قصے ہیں جن کی تلذذات ان کے قول کو باطل اور ان کے دعویٰ کی تکذیب کرتی ہیں۔ اس کے باوجود یہ لوگ ظاہر کرتے

ہیں کہ یہی اہل الحق والین والجماعتہ" ہیں اور دوسرے اہل الباطل والکفر" ہیں۔ انہی باتوں سے وہ لوگوں پر زبان دمازی کرتے رہے

اور جاہلوں کو ورغلائے رہے۔ یہاں تک کہ اہل کذب غیر اللہ سے ڈرنے والے اور دین الہی کے سوا جھوٹے زاہد بننے والے لوگ ان کے بھڑے

میں آگئے اور ان کی اُڑا سیٹھ کے ہم آہنگ ہو گئے کہ اس طرح وہ ان کے نزدیک معزز ہو جائیں گے اور ریاست و عدالت کے لئے راستہ

سوار ہو جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے باطل کی خاطر حق کو چھوڑ دیا اور بس پردہ دین الہی کو اپنی ضلالت کے لئے وسیلہ بنالیا تو ان کے

ظاہری تزکیہ کی وجہ سے ان کی شہادت قبول کی گئی اور ان کے ذریعہ احکام الہی نافذ کئے گئے۔ حالانکہ ان کا دین و نسب کھوٹا اور دیانت و

یقیناً فاسد ہے۔ یہی ان کی غرض و غایت اور مقاصد ہیں ان کا مطلوب ہے۔ وہ اپنے مولیٰ پر جھوٹا باندھتے ہیں۔ حالانکہ کتاب اللہ

ان سے پختہ عہد لیا گیا ہے کہ اللہ کے بارے میں حقیقات کہیں اور جو کچھ کتاب اللہ میں ہے اسے اچھی طرح سمجھ لیں۔ انہی کے

متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:-

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعَمَّى
 أَبْصَارَهُمْ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ
 قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا۔

یہ لوگ ہیں جن پر خدا نے لعنت کی ہے اور ان کے کانوں کو بہرا اور ان
 کی آنکھوں کو اندھا کر دیا ہے۔ بھلا یہ لوگ قرآن میں غور نہیں کرتے یا ان کے
 دلوں پر قفل لگ رہے ہیں۔ (۲۴۱، ۲۳ - ۲۴۰)

امیر المومنین نے دیکھا کہ یہ لوگ امت میں سب سے برے اور گمراہی کے سردار ہیں۔ ان کی توحید میں نقص ہے۔ اور انہیں ایمان
 سے کم حصہ ملا ہے۔ یہ سراسر جاہل اور جھوٹ کے پندے ہیں۔ ابلیس ان کی زبان سے بول رہا ہے اور انہیں اپنی خواہشات کی طرف
 مائل کر رہا ہے۔ ان کی صداقت و شہادت متروک ہونے کے قابل ہے اور ان کے کسی قول و عمل پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ عمل کا مرتبہ
 یقین حقیقت اسلام اور اخلاص توحید کے استحصال کے بعد ہوتا ہے۔ جو رشد و ہدایت سے اندھا اور ایمان و توحید سے بے بہرہ ہو تو
 وہ عمل اور شہادت سے زیادہ اندھا اور گمراہ ہوگا۔ امیر المومنین کی زندگی کی قسم جو خدا پر اور اس کی وحی پر جھوٹ بولے، جو خدا کو صحیح طور پر نہ
 پہچانتا ہو، وہ لوگوں کے سامنے بالادلی جھوٹ بولے گا اور شہادت باطل میں خرص سے کام لے گا۔ جس نے کتاب اللہ پر اللہ کی گواہی
 رد کر دی اور حق الہی پر باطل بہتان باندھے تو اس کی گواہی رد کرنا زیادہ ضروری ہے۔

لہذا تم اپنے علاقہ کے قاضیوں کو بلاؤ اور انہیں امیر المومنین کا بیعت کرنا۔ پہلے ان کا امتحان لیا اور خلق قرآن اور
 حدیث کے متعلق ان کے عقیدہ کو معلوم کرو اور انہیں متادہ کہ آئندہ جس شخص کا ایمان اور توحید کے بارہ میں پکا اور سچا اعتقاد نہیں ہوگا
 امیر المومنین آئندہ ان سے کوئی سرکاری خدمت نہیں لیں گے اور نہ کسی عہدہ میں ان پر بھروسہ کریں گے۔ پس اگر وہ خلق قرآن کو تسلیم
 کر لیں اور امیر المومنین کے مسلک کے مطابق ہو جائیں اور ہدایت و نجات کے راستہ پر گامزن ہو جائیں تو تم انہیں حکم دینا کہ وہ ان لوگوں کے
 سامنے جو بطور گواہ عدالت میں پیش ہوتے ہیں اپنے مسلک کا اعلان کریں جو قرآن کے مخلوق ہونے کا انکار کرنے اور اس پر دستخط نہ کرنے
 اس کی شہادت ترک کر دیں۔

پھر امیر المومنین کو اپنے قاضیوں کے بارہ میں لکھو کہ وہ کیا جواب دیتے ہیں اور ان کی نگرانی اور دیکھ بھال کرتے رہو تاکہ
 احکام الہی انہی کی شہادت سے نافذ ہوں جو دین میں صاحب بصیرت اور خالص توحید کا عقیدہ رکھتے ہیں اور اس فرمان پر جو اثر مرتب
 ہو اس کی امیر المومنین کو اطلاع دو۔

(یہ خط ربیع الاول ۲۱۸ھ میں تحریر کیا گیا)

مامون کا دوسرا مکتوب

اس خط میں مامون الرشید نے بغداد کے نائب حاکم اسحاق بن ابراہیم کو حسب ذیل بات اشخاص کے بارے میں جن میں محمد بن سعدی الواقدی وغیرہ علماء بھی شامل ہیں، لکھا کہ وہ ان کو امیر المؤمنین کی خدمت میں روانہ کر دے۔ چنانچہ اسحاق نے ان لوگوں کو مامون کی خدمت میں روانہ کر دیا۔ مامون نے ان کا امتحان کیا اور مسئلہ خلق قرآن کے بارے میں ان کی رائے معلوم کی۔ ان سب نے اقرار کر لیا کہ قرآن مخلوق ہے اس کے بعد مامون نے انہیں مدینہ السلام میں بغداد واپس بھیج دیا۔ ان کے بغداد میں پہنچنے کے بعد اسحاق بن ابراہیم نے انہیں اپنے دارالامارت میں طلب کیا اور فقہاء اور مشائخ محدثین کے سامنے ان سے دوبارہ اقرار لیا۔ چنانچہ ان ساتوں نے جو کچھ مامون کے سامنے کہا تھا وہی یہاں بھی دہرایا یعنی قرآن مخلوق ہے اسحق نے ان کے اعتراف کو خوب شہرت دی اور انہیں چھوڑ دیا۔ اسحق نے یہ سب کچھ مامون کے حکم کے مطابق کیا تھا۔

اس واقعہ کے بعد مامون نے اسحق بن ابراہیم کو ایک دوسرا خط لکھا۔

اما بعد!

اللہ تعالیٰ نے جن لوگوں کو اس زمین پر اپنا خلیفہ مقرر کیا ہے اور جنہیں اپنے بندوں میں سے اقامت دین کے لئے چنا ہے اور اپنی مخلوق کی رعایت تفویض کی ہے۔ مخلوق الہی میں احکام و قوانین کے نافذ کرنے اور اس کے عدل کو بروئے کار لانے کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ ان کا کام یہ ہے کہ اللہ کا حق ادا کرنے کے لئے ہر طرح سے جدوجہد کریں اور جس چیز کی حفاظت ان کے سپرد کی ہے اس کے ادا کرنے میں خلوص سے کام لیں اور اس علم و معرفت کے ذریعہ جو خدا نے انہیں عطا کیا ہے لوگوں کی رہنمائی کریں اور جو راہ راست سے ہٹنا شروع جائے اور اس کے حکم سے منہ پھیر لے اسے پھر راہ راست کی طرف لوٹالائیں اور اپنی رعایا کو راہ نجات پر چلائیں۔ انہیں ایمان کے حدود سمجھائیں اور کامرانی اور عصمت کی منزل تک پہنچنے کا راستہ بتائیں۔ دین کے ظاہر اور پوشیدہ امور کو واضح کریں تاکہ شک و شبہ دور ہو اور ضیاء و بینہ کی مشعل سب کے لئے ظاہر ہو جائے۔

خلفاء کو چاہیے کہ خود ارشاد و تبصیر کے فریضہ کو سرانجام دیں کیونکہ یہ جملہ مصالح کی جامع ہے اور دینی و دنیاوی فوائد پر مشتمل ہے اور خلفاء کو یاد رکھنا چاہیے کہ جو ذمہ داری ان پر ڈالی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے دیکھ رہا ہے۔ اور ان کے گذشتہ اعمال ذات باری تعالیٰ

کے سامنے ہیں اور اس باب میں امیر المؤمنین اللہ وحدہ لا شریک کی توفیق کا خواہاں ہے۔ وہی اس کے لئے کافی اور کافی ہے۔
قرآن کے بارے میں جو مسئلہ درپیش ہے اس پر کافی غور و فکر اور مطالعہ کے بعد امیر المؤمنین اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ ایک
بہت بڑا خطرہ ہے اور دین اسلام اور ملت اسلامیہ کو اس سے بہت زیادہ نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ قرآن کو خدا نے ہمارا امام بنایا
ہے اور آنحضرت کے آثار بھی ان کے لئے باقی ہیں۔ بہت سے لوگوں پر حقیقت امر شبہ ہو گئی ہے اور ان کی عقلوں نے ان کے سامنے
یہ بات مرین کر دکھائی کہ قرآن مخلوق نہیں ہے۔ اس طرح وہ اللہ تعالیٰ کی صفت خلق کے منکر بنے۔ حالانکہ اسی صفت کے ذریعہ اللہ تعالیٰ
اپنی مخلوق سے ممتاز ہے اور تمام اشیا کو اپنی حکمت اور قدرت کے ذریعہ پیدا کرنے کے ساتھ منفرد ہے۔ اور اس کو تمام مخلوق پر تقدم
حاصل ہے۔ خدا کے سوا ہر چیز مخلوق اور حادث ہے اور موجد تو ذات باری تعالیٰ ہے۔ خود قرآن اس حقیقت پر باطن اور ظاہر ہے
اور اس سلسلہ میں جتنے اختلافات ہو سکتے ہیں قرآن نے ان سب کو مٹا دیا ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کو قدیم ماننے والوں نے نصاریٰ کی تقلید کی ہے۔ وہ عیسیٰ بن مریم کو مخلوق نہیں مانتے۔ کیونکہ وہ کلمۃ اللہ
ہے۔ حالانکہ اس کے برعکس خود قرآن میں ہے۔

اِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

ہم نے اس کو قرآن عربی بنایا ہے (۲۳ - ۳۰)

تو ”جعلنا“ کے معنی پیدا کرنے کے ہیں۔ جیسے دوسرے مقامات پر فرمایا ہے۔

وَجَعَلْ مِنْهَا نَارًا وَجْهًا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا۔

اور اس سے اس کا جوڑا بنایا تاکہ اس سے راحت حاصل کرے (۱۸۹)

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا۔

اور رات کو پردہ مقرر کیا اور دن کو معاش (کادقت) قرار دیا (۸۷ - ۱۰۰)

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ۔

اور تمام جاندار چیزیں ہم نے پانی سے بنائیں۔ (۲۱ - ۳۰)

تو ان آیات میں قرآن کو دوسری مخلوقات کے اس حیثیت سے مساوی قرار دیا ہے کہ یہ سب مخلوق ہوئے ہیں برابر ہیں اور

اللہ وحدہ لا شریک ان سب کا بنانے والا ہے۔ نیز امت کریمہ۔

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ

(یہ کتاب نازل و بظلال نہیں، بلکہ یہ قرآن عظیم الشان ہے۔

لوح محفوظ میں رکھا ہوا) (۸۶ - ۱۰۱ - ۱۰۲)

قرآن پاک کے لوح محفوظ میں محاط ہونے پر دلالت کرتی ہے اور محاط ہونا مخلوق کا خاصہ ہے۔ اور پیغمبر علیہ السلام کو حکم دیا۔

لَا تَحْسَبْ لَكَ بِهِ لِسَانٌ لَّتَعْجَلَ بِهِ

(اے محمد، وحی کے پڑھنے کے لئے اپنی زبان نہ چلایا کرو کہ اس کو جلدی

(۱۶-۱۵) یاد رکھو

اور فرمایا:-

مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُجَدِّدٍ

فَنَنْ أظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ

بِآيَاتِهِ

اور جن لوگوں نے قرآن کے متعلق یہ کہا تھا:-

مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ

کہ خدا نے انسان پر (وحی اور کتاب وغیرہ) کچھ بھی نازل نہیں کیا (۶-۹۱)

قرآن نے ان کی مذمت کی اور اپنے پیغمبر کے ذریعہ ان کی تکذیب کی اور اپنے رسول کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا:-

قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى

کہو کہ جو کتاب موسیٰ لے کر آئے تھے اسے کس نے نازل کیا تھا۔ جو

نُورًا-

لوگوں کے لئے نور ہدایت ہے (۶-۹۱)

تو اللہ تعالیٰ نے قرآن کو ذکر ایمان، نور ہدی و مبارک، اعریثا اور قصص سے تعبیر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا

دلے پیغمبر! ہم اس قرآن کے ذریعے سے جو ہم نے تمہاری طرف بھیجا

إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنُ-

ہے۔ تمہیں ایک اچھا قصہ سناتے ہیں (۱۲-۳)

اور پھر فرمایا:-

قُلْ لَّيْسَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَث

کہہ دو کہ اگر انسان اور جن اس بات پر مجتمع ہوں کہ اس قرآن حبیب بنا

يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ

لاہیں تو وہ اس حبیبانہ لاسکیں (۱۷-۸۸)

قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ

کہہ دو کہ اگر سچے ہو تو تم بھی ایسی دس سورتیں بتاؤ (۱۱-۱۳)

نیز فرمایا:-

۱۵۔ کیا جعل بمعنی خالق آتا ہے؟ اس کے لئے کتاب الحمید، الامام عبدالعزیز بن یحییٰ الکنتانی پڑھنا چاہیے۔ امام احمد نے کتاب الرد علی الحمیۃ

میں بھی بحث کی ہے، لیکن کتاب الحمید میں مفصل ہے۔ دربار امون الرشید کا مناظرہ کے نام سے اس کا ترجمہ ہو چکا ہے اور مولانا آزاد نے دعوتِ حق

کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جو دراصل کتاب الحمید کا خلاصہ ہے ۱۲-ترجمہ۔

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ

اس پر جھوٹ کا دخل نہ آگے سے ہو سکتا ہے نہ پیچھے سے (۲۲-۲۳)

ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کے لئے اول اور آخر ہے اور یہ کہ وہ محدود اور مخلوق ہے ان جملہ آیتوں کے لئے قرآن کو غیر مخلوق کہہ کر اپنے دین اور امانت میں بڑا رخنہ ڈال دیا ہے اور دشمنان اسلام کے لئے راستہ ہموار کر دیا ہے۔ اپنی تعریف اور دلی الحاد کا اعتراف کر لیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق چیز کو اس صفت کے ساتھ متصف کرنے لگے ہیں جو صرف خدا ہی کے لئے خاص ہے۔ انہوں نے قرآن کو خدا سے تشبیہ دی ہے۔ حالانکہ مخلوقات ہی ایک دوسرے کے مشابہ ہو سکتی ہیں۔

جو لوگ قرآن پاک کو مخلوق مانتے ہیں امیر المومنین کا ان کے بارے میں خیال ہے کہ نہ وہ دین میں کچھ حصہ رکھتے ہیں اور نہ ایمان یقین کی دولت سے انہیں کچھ بہرہ ملا ہے۔ امیر المومنین کا خیال ہے کہ ایسے لوگوں کی امانت و دیانت اور شہادت پر اعتقاد نہ کیا جائے نہ ان کے قول و حکایت کو سچا سمجھا جائے اور نہ رعایا کے کسی معاملہ میں انہیں ذمہ داری سونپی جائے۔ اگرچہ بعض ان میں سے نیک اطوار ہیں مگر فروع کو تو اصول کے لحاظ سے دیکھا جاتا ہے اور اصول پر ہی محدود کم کا انحصار ہوتا ہے۔ جو شخص امرونی یعنی توحید سے واقف نہ ہو وہ دوسرے امور دینی سے بدرجہ اولیٰ جاہل ہوگا۔ اور دوسروں کو ہدایت لیا دینا جبکہ وہ خود ہی گمراہ اور اندھا ہے۔

امیر المومنین نے نہیں جو کچھ لکھا ہے یہ تم جعفر بن علیؑ اور عبدالرحمن بن اسحاق کو سناؤ اور قرآن پاک کے منقول ان کا عقیدہ دریافت کرو اور انہیں علانیہ بتاؤ کہ امیر المومنین اس شخص سے کوئی خدمت نہیں لے سکتے جس کے اخلاص و توحید پر اعتقاد نہ ہو اور توحید کا عقیدہ اس وقت تک استوار نہیں ہو سکتا جب تک قرآن کے مخلوق ہونے کا اعتراف نہ کیا جائے۔

پس اگر یہ دونوں امیر المومنین کے ارشاد کو تسلیم کر لیں تو انہیں حکم دو کہ فصل خصوصیات کے وقت جو لوگ بطور گواہ کے ان کی عدالت میں پیش ہوں تو ان سے خلق قرآن کے بارے میں دریافت کریں۔ جو قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار نہ کرے اس کی شہادت باطل قرار دیں اور ایسے شخص کی شہادت سے کوئی فیصلہ نہ کریں۔ اگرچہ وہ بظاہر کتنا ہی پارسا اور نیک سیرت کیوں نہ ہو۔ تمہارے ماتحت علاقہ میں جتنے قاضی ہیں ان سب کو یہ حکم پہنچا دو اور ان پر کڑی نگرانی رکھو تاکہ اللہ تعالیٰ صاحب بصیرت کی بصیرت میں اضافہ فرمائے اور مرتاب کو اپنے دین میں غفلت کاری سے روک دے اور امیر المومنین کو ان سب باتوں کے نتائج سے آگاہ کروں۔

یہ دو شاہی فرمان تھے جن سے دو دربار کا آغاز ہوتا ہے۔ اسحاق بن ابراہیم نے پہلے فرمان کے وصول ہونے پر امتحان شروع کیا۔

اس معترضہ کے دلائل اور ان کے جوابات کتاب الحجة از امام عبدالعزیز بن یحییٰ الکنتانی میں بالتفصیل مذکور ہیں۔ اس کتاب کے مطالعہ کے بعد قارئین کرام

خود ہی فیصلہ کر سکتے ہیں کہ معترضہ اور محدثین میں سے کون حق پر تھا۔۔۔۔۔ مترجم

کر دیا تھا اور دوسرے فرمان کے وصول ہونے پر اس کا اتمام ہوا۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب ہم یہ بتائیں کہ مامون کو ان فرامین کے کیا جواب ملے؟ پھر مامون یا ذرا دقیق الفاظ میں احمد بن ابی دھو نے جو ان جوابات پر حاشیہ لکھی کی اس کا ذکر کر کے ہم اس مادی ابتلا کی تفصیل بیان کریں گے جس سے محدثین کرام دوچار ہوئے۔

مامون کے حسب الحکم اسحق بن ابراہیم نے فقہار، حکام اور محدثین کی ایک جماعت کو طلب کیا۔ چنانچہ حسب طلب ابو حسان زیادہ، بشر بن ولید کنسی، علی بن ابی مقاتل، فضل بن غانم، ذیال بن الیشیم، سجاء، قزیری، احمد بن حنبل، قسبہ، سعد بن ابی اسحق، اسحاق بن ابی اسرائیل، ابن ہرث، ابن علیہ الاکبر، یحییٰ بن عبد الرحمن العمری، نیز حضرت عمر بن الخطاب کی اولاد میں ایک اور مرد بزرگ جو رزق کے قاضی تھے۔ علاوہ ازیں ابو نصر تمار، ابو عمر القطیبی، محمد بن حاتم بن میمون، محمد بن نوح، ابن الفرخان، اور ایک اور جماعت جس میں نصر بن شمل، ابن علی بن عاصم، ابو الحوام البزار، ابن شجاع، اور عبد الرحمن بن اسحاق وغیرہم شامل تھے۔ یہ سب لوگ اسحاق بن ابراہیم کے پاس لائے گئے۔

اسحق نے ان حضرات کا امتحان اس طرح شروع کیا کہ پہلے مامون کا فرمان دو مرتبہ پڑھ کر سنایا تاکہ یہ لوگ اس کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھ لیں۔ پھر ان سے سوالات کا سلسلہ شروع کیا۔ چنانچہ ان کی تمام گفتگو مقالات کی صورت میں درج ذیل ہے:-

سب سے پہلے اسحق نے بشر بن الولید سے پوچھا کہ قرآن کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟
بشر بن ولید نے جواب دیا:-

میں نے ایک مرتبہ اپنا خیال امیر المومنین کے سامنے ظاہر کر دیا ہے۔

اسحق: لیکن امیر المومنین کا یہ تازہ فرمان ہے جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔

بشر بن الولید: خدا ہر چیز کا خالق ہے۔

اسحاق بن ابراہیم: کیا قرآن چیز ہے؟

بشر بن الولید: ہاں وہ ایک چیز ہے۔

اسحق بن ابراہیم: تو کیا وہ مخلوق بھی ہے؟

بشر بن الولید: وہ خالق نہیں ہے۔

اسحق بن ابراہیم: میں تم سے یہ نہیں پوچھتا۔ صرف یہ بتاؤ، کیا مخلوق بھی ہے یا نہیں۔

بشر بن الولید جو کچھ میں نے کہہ دیا ہے اس کے علاوہ میں کچھ نہیں جانتا۔ میں نے امیر المومنین کے سامنے یہ عہد کیا تھا کہ اس مسئلہ پر کسی طرح کی گفتگو نہیں کرے گا۔ اور جو کچھ میں کہہ چکا ہوں اس کے علاوہ اب میرے پاس کچھ نہیں ہے۔
 یہ سن کر اسحق نے ایک رقعہ اٹھایا جو اس کے سامنے رکھا ہوا تھا۔ رقعہ سنانے کے بعد اس نے بشر سے دریافت کیا۔
 کیا تم یہ گواہی دیتے ہو کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں وہ واحد اور بیکتا ہے، نہ اس سے پہلے کوئی چیز تھی اور نہ اس کے بعد کوئی چیز ہے
 اس کی مخلوقات میں سے کوئی چیز کسی معنی اور درجہ میں اس سے مشابہت نہیں رکھتی۔
 بشر نے جواب دیا

ہاں میں اس سے اتفاق کرتا ہوں اور میں تو جو یہ عقیدہ نہیں رکھتا تھا اس کو بٹیا کرتا تھا۔
 اسحق نے کاتب سے کہا: جو کچھ بشر نے کہا اسے لکھ لو۔

اس کے بعد اسحاق بن ابراہیم، علی بن ابی مقاتل کی طرف متوجہ ہوا اور پوچھا کہ خلق قرآن کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے
 علی بن ابی مقاتل نے کہا کہ۔

تم پہلے سن چکے ہو کہ میں متعدد مرتبہ امیر المومنین کو اپنے خیال سے آگاہ کر چکا ہوں، جو کچھ وہ مجھ سے سن چکے ہیں اس کے علاوہ میرے پاس کچھ نہیں ہے۔

پھر اسحق نے رقعہ کے بارے میں علی بن ابی مقاتل کا امتحان لیا، تو اس نے رقعہ کے مضمون سے کلی طور پر اتفاق کیا۔ پھر اسحق
 بن ابراہیم نے پوچھا کہ قرآن مخلوق ہے یا نہیں۔

ابن ابی مقاتل: قرآن خدا کا کلام ہے۔

اسحق: میں تم سے یہ دریافت نہیں کرتا۔

ابن ابی مقاتل: قرآن خدا کا کلام ہے۔ اگر امیر المومنین کوئی حکم دیں گے تو ہم اسے سنیں گے اور اس کی اطاعت کریں گے۔
 اسحق نے کاتب سے کہا: اس نے جو کچھ کہا ہے اسے لکھ لو۔

اس کے بعد اسحق نے ذیلیاں سے بھی وہی سوالات کئے اور اس نے بھی وہی جوابات دئے جو اس سے قبل علی بن ابی مقاتل
 نے دیئے تھے۔

پھر اس نے ابو حسان الزیادی سے دریافت کیا: کہو تمہاری کیا رائے ہے؟

زیادی نے کہا "جو کچھ پوچھنا چاہتے ہو پوچھو۔"

اب اسحق نے ماموں کا وہی رقعہ پڑھ کر سنایا اور اس سے دریافت کیا۔ تو ابو حسان زیادہ نے اس رقعہ میں جو کچھ لکھا تھا اس کا اقرار کر لیا اور یہ بھی کہا۔ جو اس کا اقرار نہیں کرتا میرے نزدیک وہ کافر ہے!

اسحق نے کہا کیا تم مانتے ہو کہ قرآن مخلوق ہے؟

تو زیادہ نے جواب دیا

قرآن کلام الہی ہے۔ خدا ہی ہر چیز کا خالق ہے۔ اللہ کے سوا ہر چیز مخلوق ہے اور امیر المومنین ماموں ہمارے امام ہیں۔ انہی کے ذریعہ ہم نے اکثر علم پایا ہے۔ وہ جو کچھ سن چکے ہیں ہم نے نہیں سنا، وہ جو کچھ جانتے ہیں ہم نہیں جانتے، اللہ نے اسے ہمارا بادشاہ بنایا ہے۔ وہ حج اور نماز میں ہماری امامت کرتے ہیں۔ انہی کی خدمت میں ہم اپنے سوال کی زکوٰۃ پیش کرتے ہیں اور ان کے ساتھ مل کر جہاد کرتے ہیں۔ ہم ان کی امامت کو برحق سمجھتے ہیں وہ جو حکم دیں گے۔ ہم اسے بجالائیں گے اور جس کام سے منع کریں گے اس سے باز رہیں گے۔ وہ جب ہمیں بلائیں گے ہم اس کی دعوت پر لبیک کہیں گے۔

اسحق نے پھر سوال کیا۔ یہ بھی تو بتائیے کہ قرآن مخلوق ہے یا نہیں۔ اس کے جواب میں ابو حسان زیادہ نے پھر وہی باتیں دہرا دیں۔

اسحق نے کہا۔ لیکن امیر المومنین کا تو یہ مسلک ہے اس کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے؟ زیادہ نے کہا۔

ہاں امیر المومنین کا یہ عقیدہ ہو گا لیکن امیر المومنین نے اس کا لوگوں کو حکم تو نہیں دیا اور نہ اس کی دعوت دی ہے۔ اور اگر تم مجھ سے یہ کہو کہ امیر المومنین نے تمہیں حکم دیا ہے کہ میں بھی خلق قرآن کا عقیدہ اختیار کر لوں۔ تو تم جیسے کہو گے اسی کے مطابق اپنا عقیدہ ظاہر کرنے لگوں گا۔ تم امیر المومنین کا جو حکم ہم تک پہنچاؤ گے ہمیں اس پر پورا اعتماد ہے۔ لہذا اگر تم کوئی ایسا حکم پہنچاؤ تو میں اس کی تعمیل کرتا۔

اسحق نے کہا: بلاشبہ مجھے کسی چیز کے پہنچانے کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ اس رقعہ کے بارے میں تمہارا امتحان کرنا چاہتا ہوں۔ علی بن ابی مقارن نے کہا۔

امیر المومنین کا قول خلق قرآن کے بارے میں ایسا ہی ہے جیسا کہ فرائض اور وراثت کے معاملہ میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے

لیکن صحابہ کرام نے دوسرے کسی کو اپنے اقبال منوانے پر مجبور نہیں کیا۔

ابو حسان نے کہا: میرے پاس صحیح و طاعت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ جو حکم ہو گا اس کی تعمیل کروں گا۔

اسحق نے کہا: مجھے ایسا کرنی حکم نہیں دیا کہ میں آپ حضرات سے اس کی تعمیل کروں۔ انہوں نے مجھے صرف یہ حکم دیا تھا کہ میں آپ حضرات سے اس کی تعمیل کروں۔ انہوں نے مجھے صرف یہ حکم دیا تھا کہ آپ لوگوں کا امتحان لوں۔ پھر اسحق احمد بن حنبل کی طرف متوجہ ہوا اور کہا:۔

قرآن کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ امام احمد بن حنبل نے جواب دیا

”قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔“

اسحق بن ابراہیم: کیا وہ مخلوق ہے؟

امام احمد: وہ اللہ کا کلام ہے۔ میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتا۔

پھر اسحق نے احمد کو رقعہ دکھایا۔ اور اس کے بارے میں امتحان کیا۔ جب وہ پڑھتے پڑھتے اس مقام پر پہنچا:۔

لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ فِي خَلْقِهِ فِي مَعْنَى مِنَ الْمَعْنَى
وَلَا وَجْهٍ مِنَ الْوُجُوهِ
یعنی خدا کی مخلوق میں سے کوئی چیز کسی طرح اور کسی درجہ میں بھی مشابہت نہیں رکھتی۔

تو اس پر امام احمد نے کہا: میں کہتا ہوں:۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

اس جیسی کوئی شے نہیں اور وہ دیکھتا اور سنتا ہے (۲۲-۱۱)

تو ابن البکار الاصفہانی اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا:۔

خدا تمہاری اصلاح کرے۔ یہ احمد کہتے ہیں کہ خدا کان سے سنتا اور آنکھ سے دیکھتا ہے۔ اس پر اسحق بن ابراہیم نے احمد بن حنبل سے دریافت کیا

”خدا کے سمیع و بصیر ہونے کا کیا مطلب ہے؟“

امام احمد نے جواب دیا:۔

میں نہیں جانتا۔ وہ دلیا اسی ہے جیسا اس نے اپنا وصف بیان کیا۔ تو اسحق نے کہا: آپ جہ معنی داری

امام احمد نے جواب دیا:۔

میں نہیں جانتا۔ وہ دلیا ہی ہے۔ جیسا اس نے اپنا وصف بیان کیا۔

پھر اسحق نے سب کو فرداً فرداً بلایا اور یہی سوال کیا۔ سب نے جواب میں کہا:-

قرآن اللہ کا کلام ہے۔ سوا حسب ذیل حضرات کے:-

قتیبہ، عبد اللہ بن محمد بن حسن، ابن علیہ الاکبر، ابن البکار، عبد المنعم بن ادیس، ابن بنت و مہب بن نسیہ، مظفر بن رجا

اور ایک نابینا شخص جو نہ اہل فقہ سے تھا اور نہ ہی کوئی معروف شخصیت تھی لیکن گھر بیٹھ کر کسی طرح اس مجلس میں پہنچ گیا تھا۔ اور دوسرا شخص جو

رقمہ کا قاضی اور حضرت عمر بن الخطاب کی اولاد میں سے تھا، اور ابن الاحمر:-

ابن البکار الاکبر نے اسحاق کو کہا:-

قرآن مجہول ہے۔ کیونکہ قرآن میں ہے:-

اِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

ہم نے اس کو قرآن عربی بنایا (۳۳-۳۴)

اور قرآن محدث بھی ہے۔ کیونکہ خود خدا فرماتا ہے:-

مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ

ان کے پاس کوئی نئی نصیحت ان کے پروردگار کے پاس سے

نہیں آتی (۲۱-۲۲)

تو اسحق نے پوچھا:-

کیا مجہول مخلوق ہے؟ اس نے کہا ہاں!

تو اس پر اسحق نے کہا:- پھر تو قرآن بھی مخلوق ہے؟

ابن البکار نے کہا:-

"میں مخلوق تو نہیں کہتا، لیکن یہ کہتا ہوں کہ وہ مجہول ضرور ہے۔"

اسحق نے کہا:-

تو یہ بیان لکھ لو

جب اسحاق ان حضرات کے امتحان سے فارغ ہو گیا اور ان کے بیانات قلمبند کر لئے تو ابن البکار الاصفہانی نے یہ تجویز پیش

کی۔ خدا تمہاری اصلاح فرمائے۔ ان دونوں تاضیوں کو جہانم میں یہ حکم دیں کہ اپنے خیالات ظاہر کریں۔ اس پر ان دونوں نے اس کلام کو دہرایا۔

اسحق بن ابراہیم نے اس سے کہا۔ یہ دونوں امیر المومنین کی محبت دوسروں پر قائم کریں گے۔ ابن البکار نے کہا کہ ان کو حکم دین کو اپنے خیالات میں سنائیں تاکہ ان کے خیالات کی ہم دوسروں کے سامنے حکایت کر سکیں

اسحق نے جواب دیا۔

مگر ان دونوں حضرات کی خدمت میں تم کبھی بطور گواہ پیش ہو گئے تو خود ہی جان لو گے ان کا عقیدہ کیا ہے۔ انشائے اللہ

اس کے بعد اسحاق نے جملہ حاضرین کے فرداً فرداً خیالات و عقائد قلمبند کئے اور انہوں کی خدمت میں بھیج دیئے۔ نودن تک یہ حضرات اسحق کے پاس ٹھہرے رہے۔ پھر جب نودن کے بعد ان کے متعلق مامون کی طرف سے اسحاق کے خط کا جواب آگیا تو اسحق نے ان سب حضرات کو بلایا۔ مامون کا خط مندرجہ ذیل ہے۔

مامون کا تیسرا خط

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اما بعد!

امیر المومنین کو تمہارا خط موصول ہوا جو ان کے اس مکتوب کے جواب میں تھا۔ جس میں انہوں نے قرآن کے بارے میں ان سوائی قسم کے مسلمانوں اور اقتدار کے بھیکوں کا مسلک معلوم کرنے اور ان کا امتحان لینے کے بعد ان کے حالات و کوائف بیان کرنے کا حکم دیا تھا

اس خط سے معلوم ہوا کہ تم نے امیر المومنین کا مکتوب موصول ہونے پر جعفر بن علیؑ اور عبد الرحمن بن اسحاق کے علاوہ مدنیہ السلام کے فقہار، محدثین اور مفتیوں کو جمع کیا اور امیر المومنین کا مکتوب انہیں پیش کر دیا اور قرآن کے بارے میں ان کا عقیدہ دریافت کیا اور یہ معلوم ہوا کہ تمام کے تمام اس امر پر متفق ہیں کہ کوئی چیز خدا تعالیٰ کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتی۔ لیکن قرآن کے بارے میں ان کے خیالات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ان میں سے جو شخص خلق قرآن کا قائل نہیں ہے۔ اسے تم نے مخفی اور اعلانیہ ہر حالت میں درس حدیث اور فتویٰ دینے سے منع کر دیا ہے۔ اور یہ کہ تم نے دونوں قاضیوں کی طرح سندی اور مولیٰ امیر المومنین کو حسب ارشاد امیر المومنین حکم دے دیا ہے کہ ان کی عدالت میں جو لوگ بطور گواہ کے ان کے سامنے پیش ہوں خلق قرآن کے بارے میں ان کا عقیدہ معلوم کر لیا کریں۔ علاوہ ازیں یہ کہ تم نے اپنی عداوتی کے تمام قاصدوں کو اپنے پاس طلب کیا ہے۔

تاکہ امیر المومنین کے ارشاد کے مطابق ان کا امتحان لو۔ پھر خط کے آخر میں تم نے ان لوگوں کے نام لکھ دیئے ہیں جو حاضر تھے اور ان میں سے ہر ایک کے خیالات بھی قلمبند کر دئے ہیں۔ امیر المومنین اس تمام تفصیل سے آگاہ ہو گئے ہیں جو تم نے اپنے خط میں تحریر کی ہے اور اس باب میں اللہ تعالیٰ کے شکر گزار ہیں اور وہ اللہ سے التجا کرتے ہیں کہ وہ اپنے بندے اور اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنی رحمت نازل فرمائے اور بارگاہِ خداوندی میں استدعا کرتے ہیں کہ اپنی طاعت کی توفیق بخشے اور ان کی نیک نیت کے پورا ہونے میں اپنی رحمت سے حسن معونت عطا فرمائے۔ اپنے خط میں تم نے جن لوگوں کے نام لکھے ہیں اور قرآن کے بارے میں ان میں سے ہر ایک کے ساتھ سوال و جواب کی کیفیت اور ان کے خیالات ضبط کئے ہیں، امیر المومنین نے ان سب پر غور کیا۔

بشر بن الولید معزور نے جو کچھ نفی تشبیہ کے بارے میں کہا اور خلقِ قرآن کا قائل نہیں ہوا اور اس کا یہ ادعا کہ وہ خلقِ قرآن کے مسئلہ میں ساکت رہنے کا امیر المومنین کے حضور میں عہد کر چکا ہے تو یہ فی الواقع اس نے جھوٹ اور کفر بکا ہے اور بہتان باندھا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ امیر المومنین اور اس کے درمیان نہ اس مسئلہ میں اور نہ کسی دوسرے مسئلہ میں کبھی گفتگو ہوئی اور نہ کوئی معاہدہ یا مناظرہ ہوا۔ اس کے برعکس اس نے باز با امیر المومنین کو اپنے عقیدہ میں مخلص ہونے کی اطلاع دی ہے۔ اور اعتراف کیا ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔ لہذا تم اسے بلاؤ اور جو کچھ امیر المومنین نے لکھا ہے اس سے آگاہ کرو اور قرآن کے بارے میں ان کے خیالات صراحت کے ساتھ معلوم کرو اور اسے کہو کہ اب بھی توبہ کرو۔ کیونکہ امیر المومنین کا خیال ہے کہ جو شخص قرآن کے بارے میں اس قسم کے خیالات رکھتا ہو وہ کفر صریح اور شرک محض کا ارتکاب کرتا ہے۔ اسے چاہیے کہ اس قسم کے خیالات سے توبہ کرے پس اگر وہ توبہ کر لے تو تم اس کا اعلان کر دینا اور اگر اپنے مشرکانہ عقیدہ پر اصرار کرے اور اپنے کفر و الحاد کی وجہ سے قرآن کے مخلوق ہونے سے انکار کرے تو اس کی گردن اڑا دینا، اور امیر المومنین کی خدمت میں اس کا سر بھیج دینا۔

اسی طرح ابراہیم بن مہدی کا بھی امتحان کرو، کیونکہ وہ بھی بشر کی طرح غلط بیانی کرتا رہتا ہے۔ امیر المومنین کے پاس اس کی غلط بیانیوں کا طومار پہنچ چکا ہے۔ اگر وہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کر لے تو اس کے عقیدہ کو بھی مشہور اور سب کے سامنے ظاہر کر دو۔ بصورت دیگر اس کی گردن مار دو، اور امیر المومنین کے پاس اس کا سر بھیج دو۔

رباعی بن ابی مقاتل کا معاملہ تو اس سے پچھو کہ تو نے امیر المومنین سے بیہات نہیں کہی کہ تو حلال کو حرام اور حرام کو حلال کرتا ہے۔ اور کیا تو نے امیر المومنین کے سامنے وہ عقیدہ نہیں بیان کیا جو اس نے بیان فرمایا تھا۔ جو کہ امیر المومنین کو اب تک یاد ہے اور ذیال بن عثیم سے کہنا کہ تو وہ ہے جو انبار میں طعام چرایا کرتا تھا۔ اور امیر المومنین ابوالعباس نے جو شہر کے متعلق

خدمت اسے سونپی تھی وہ مشغلہ اسے کافی نہیں ہے۔ اور یہ کہ اگر واقعی وہ آثار سلف کا تتبع کرتا اور ان کے راستہ پر چلتا تو ایمان بھگ کر کسی شرک کی راہ پر نہ پڑتا۔ رہا احمد بن العوام بن یزید المعروف بہ ابی العوام کا معاملہ اور اس کا یہ کہنا کہ قرآن کے بارے میں میں جواب دینا پسند نہیں کرتا تو اسے بتاؤ کہ وہ عقل و دانش کے اعتبار سے ایک طفل کم سواد اور جاہل ہے۔ اگر وہ قرآن کے بارے میں جواب نہیں جانتا، تو تادیب کے بعد ضرور جواب دے گا۔ پھر بھی اگر وہ جواب دینے میں پس و پیش کرے تو تلوار سے کام لو۔

اور ہاں احمد بن حنبل کے بارے میں جو کچھ تم نے لکھا ہے تو اسے آگاہ کرو کہ امیر المؤمنین نے تمہارے کلام کے مفہوم و منشا کو سمجھ لیا ہے اور وہ اس کی جہالت اور آفت دماغی پر مطلع ہو چکے ہیں۔ انہیں بہر حال اس کا خمیازہ بھگتنا پڑے گا۔

اور فضل بن غانم کو بتاؤ کہ ایک سال سے کم کی مدت میں مصر سے جو روپیہ ناجائز طور پر اس نے کمایا اور اس بارے میں عبدالمطلب بن عبد اللہ سے جو جھگڑا ہوا تھا کیا اس کے باعث وہ امیر المؤمنین سے خائف نہیں ہے۔ پھر جس شخص کے کردار کی یہ حالت ہو اور وہ درہم و دینار کا ایسا لالچی ہو اس سے ہرگز یہ مستبعد نہیں ہے کہ وہ زر کے بدلے اپنا ایمان فروخت کر دے اور نفع عاجل کی خاطر اسے بیچ ڈالے۔ علاوہ انہیں اس نے علی بن ہشام سے جو اپنا عقیدہ بیان کیا تھا وہ اس سے قطعاً مختلف تھا جس کا اظہار اب کر رہا ہے۔ لہذا اس سے دریافت کرو کہ اس نے یہ عقیدہ کیسے بدلا اور اس کی تبدیلی کی کیا وجہ ہے؟

اور زیادہ کو مطلع کر دو کہ وہ اس شخص کی اولاد میں سے ہے جو اسلام میں سب سے پہلا جھوٹا دعویٰ نسب تھا جس کے لئے رسول اللہ کے حکم میں اختلاف کیا گیا۔ لہذا اس کے لئے زیبا تھا کہ اپنے باپ کے نقش قدم پر چلتا۔ اس لئے ابو حسان نے زیادہ یا کسی اور شخص کا مولیٰ بننے سے انکار کر دیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ ایک خاص وجہ سے زیادہ کی طرف منسوب کیا گیا تھا۔

اور جو شخص ابو نصر التمار کے نام سے مشہور ہے۔ اس سے کہہ دو کہ امیر المؤمنین کی نگاہ میں اس کی بہت تجارت اس کی خسیس عقل کے مشابہ ہے۔

فضل بن فرخان سے کہہ دینا کہ قرآن کے بارے میں یہ عقیدہ تو نے اس لئے اختیار کیا ہے کہ تو ان امانتوں کو بھگم کرنے کی کوشش کرتا ہے جو عبد الرحمن بن اسحق وغیرہ نے اس کے سپرد کی تھیں۔ وہ امانت رکھنے والوں کی موت کا منتظر ہے اور مال بڑھانے کا خواہشمند ہے۔ اس پر عرصہ دراز گزرنے کی وجہ سے اس کے خلاف کوئی کارروائی نہیں ہو سکتی۔ البتہ عبد الرحمن بن اسحق سے کہنا کہ خدا تجھے جزائے خیر سے محروم رکھے کہ تو نے ایسے شخص کو تقویت پہنچائی اور اس کے پاس امانت رکھوائی جو شرک کا معتقد ہے اور اس نے توحید کا لبادہ اتار دیا ہے۔

اور محمد بن حاتم ابن لوح اور ابو عمر سے کہو کہ سو و خوار کو بھلا تو حید سے کیا تعلق ہے اور جبکہ قرآن نے سو و خواروں کے متعلق اعلان جہاد کیا ہے تو امیر المؤمنین ان کے خلاف اعلان حرب کیوں نہ کریں جبکہ یہ سو و خاری کے ساتھ شرک کے بھی ترکیب ہیں۔ اور انہوں نے نصاریٰ کی مثال پیش کی ہے۔

احمد بن شجاع کو بتاؤ کہ ابھی کل کی بات ہے کہ تو نے علی بن ہشام کے مال میں سے ناجائز طور پر ابو عمر کے ساتھ حصہ بٹایا تھا اور تو بھی منجملہ ان لوگوں کے ہے جن کا دین و مذہب ہی دھابم و دناہیر ہیں۔

سعد ویدہ واسطی سے کہنا کہ خدا اس شخص کو غارت کرے کہ وہ ایک طرف تو درس حدیث کا پیشہ اختیار کئے ہے اور اس میں ریاست حاصل کرنے کا خواہاں ہے اور دوسری طرف جب امتحان کا وقت آتا ہے تو انکار کے رویہ پر قائم رہتا ہے اور پھر درس حدیث بھی دیتا ہے اور وہ شخص جو سجادہ کے نام سے مشہور ہے اور اس کا دعویٰ ہے کہ اس نے اپنے معاصر علماء حدیث و فقہ سے کبھی یہ نہیں سنا کہ قرآن مخلوق ہے تو اسے کہہ دو کہ وہ کھجور کی گٹھلیاں گئے، اپنے لباوے کی درستگی کرنے اور علی بن یحییٰ وغیرہ کی امانتوں میں تغلب حاصل کرنے میں اس قدر مشغول ہے کہ اس نے زحید کو فروش کر دیا ہے۔ پھر اس سے پوچھو کہ اگر یوسف بن ابی یوسف اور محمد بن الحسن کی صحبت میں رہا ہے تو بتاؤ کہ وہ خلق قرآن کے بارے میں کیا کہتے تھے۔

اور قواریری وہ شخص ہے کہ جب اس کے احوال کی چھان بین کی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ رشوت لیتا ہے اور ایسی کرتوتوں کا مالک رہا ہے جن سے اس کی بے ایمانی، بلاطواری اور سخافت عقل و دین پورے طور پر ظاہر ہے۔ امیر المؤمنین تک یہ بات بھی پہنچی ہے کہ وہ جعفر بن عیسیٰ الحسنی کے معاملات کا امین مقرر ہے۔ پس تم جعفر بن عیسیٰ سے کہہ دو کہ اس سے قطع تعلق کر لے اور اس پر پھر دوسرہ نہ کرے اور اس سے النسب ترک کر دے۔

اور یحییٰ بن عبد الرحمن العری اگر واقعی عمر بن الخطابؓ کی اولاد سے ہے تو اس کا جواب معلوم ہے اور محمد بن الحسن بن علی بن عاصم اگر وہ اپنے اسلاف کے نقش قدم پر ہر دی کر رہا ہوتا۔ تو وہ ہرگز وہ مذہب اختیار نہ کرتا۔ جو تو بیان کر رہا ہے اور پھر ابھی وہ نو عمر بچہ ہے جسے تعلیم و تربیت کی ضرورت ہے۔

امیر المؤمنین تمہارے پاس ابو عمر کو روانہ کرتے ہیں۔ انہوں نے قرآن کے بارے میں ان کا امتحان لیا تو اس نے جواب دینے سے گریز کیا اور لیت و لعل سے کام لیا۔ مگر جب امیر المؤمنین نے اس کی گردن اڑا دینے کے لئے عوار طلب کی تو اس نے ذلیل ہو کر خلق قرآن کے عقیدے کا اعتراف کر لیا۔ پس اگر وہ اس عقیدے پر قائم ہو تو اس کے عقیدے کو شہرت دے۔

اور جن لوگوں کے نام تم نے اپنے خط میں تحریر کئے ہیں یا امیر المومنین نے اپنے خط میں ان کا ذکر کیا ہے۔ یا جن کا ذکر اس خط میں نہیں کیا گیا ہے۔ مگر یہ قرآن کے مخلوق ہونے کے قائل نہ ہوں تو بشر بن الولید اور ابراہیم بن ابیہی کے علاوہ سب کو زنجیروں میں جکڑ کر سرکاری محافظوں کے ساتھ امیر المومنین کی خدمت میں روانہ کر دو یہاں تک کہ امیر المومنین کے لشکر گاہ میں پہنچ جائیں اور ان لوگوں کی تحویل میں آجائیں جن کے سپرد کرنے کا انہیں حکم دیا گیا ہے تاکہ امیر المومنین بنفس نفیس ان کا امتحان لیں اور اگر وہ اپنے عقیدہ سے رجوع نہ کریں اور تائب نہ ہوں تو ان سب کی گردنیں تلوار سے اڑا دیں۔ **بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَا تَقُوا إِلَّا بِاللَّهِ**۔

امیر المومنین یہ خط ایک خاص سرکاری پھیل میں بند کر کے دوسرے سرکاری کاغذات کا انتظار کئے بغیر تقریباً الی اللہ سمجھ کر بھیج رہے ہیں اور اس سے بڑے ثواب کی امید کرتے ہیں تو امیر المومنین کا جو حکم بتا رہے ہیں اس سے پہلے اس کو فوراً نافذ کر دینا اور اس کا جواب بھی تمام کاغذات سے علیحدہ بطور خاص روانہ کر دینا۔ تاکہ امیر المومنین کو معلوم ہو وہ اس سلسلہ میں کیا کرتے ہیں۔

(یہ خط ۲۱۸ء میں لکھا گیا)

یہ ہیں وہ خطوط جو ماموں نے اپنے نائب حاکم اسحاق بن ابراہیم کے نام لکھے۔ ماموں نے اس سلسلہ میں جو کچھ کیا۔ پہلے محدثین اور فقہار کے امتحان پر اصرار اور پھر اس سے ترقی کر کے اہانت اور تشدد کی منزلیں طے کھوا اور علماء کو پابجلاں کر کے ذلت امیر مملوک کے ساتھ نقل کرنا، یہاں تک کہ بعض کا اس صدمہ کی تاب نہ لا کر راستہ میں جام شہادت نوش کر لینا۔ لیکن ایک حضرت امام احمد باقی رہ گئے۔ کیونکہ ان کے جسم میں قوت اور نفس میں عزیمت تھی۔ اور دل کو رمالیان اور صبر و جلال سے سمور تھا۔ پھر اس پر نہیں بلکہ ماموں نے ایذا رسانی جاری رکھنے کی وصیت بھی کر دی۔

تو کیا ہم ان تمام واقعات کو اسی حالت میں چھوڑ دیں۔ اور اس بات کی ٹوہ نہ لگائیں کہ ان حوادث کے پس پردہ کونسی چیز تھی جس نے ماموں کو اس دشوار گزار گھاٹی پر چڑھنے کے لئے مجبور کیا۔ ہم چاہتے ہیں کہ اس کے اصل باعث پر کچھ روشنی ڈالیں۔ یہاں تک کہ ماموں کے لئے کوئی عذر پیدا ہو سکے۔

بلاشبہ تاریخ نے امام احمد کے ساتھ ان کے نمایاں نشان برتاؤ کیا۔ اور انہیں ابدال کے مرتبہ پہنچایا۔ بلکہ ان کے بعض عقیدہ مندوں نے تو یہاں تک غلو کیا کہ انہیں قدسین کے درجہ پر فائز کر دیا۔ چنانچہ بعض نے یہاں تک کہہ دیا کہ امام احمد اگر نبی اسرائیل میں ہوتے تو ضروری بنتے ماموں کے اس طرز عمل کے اسباب کوئی ڈھکے چھپے نہیں ہیں کہ انہیں آشکار کرنے کی ضرورت ہو اور نہ ہی مبہم ہیں کہ انہیں کھول کر بیان کرنے کی ضرورت ہو۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ تاریخ نے بڑی خوبی کے ساتھ ان واقعات پر روشنی ڈالی ہے۔ ماموں کے

جو کتابیں ہم نے نقل کئے ہیں ان کا طرز بیان اور حسن ماحول میں وہ لکھے گئے خود ہی بتا رہے کہ اس کے اس طرز عمل کا محرک کون تھا۔ کن لوگوں نے اس کو اکسایا۔ یہاں تک کہ وہ ایذا رسانی پر اُتر آیا۔

ماموں نے احمد بن ابی داؤد کو وزیر سلطنت مقرر کیا۔ پھر اسے اپنا پرستل سیکڑی بنایا اور اپنی مملکت کا صاحب اختیار شخص بنا دیا۔ ماموں کی نظر میں اس کا مرتبہ اس قدر بڑھا ہوا تھا کہ اس نے اپنے بھائی کو وصیت کی کہ اس کے مرنے کے بعد وہ احمد بن ابی داؤد کو اس کی جگہ خیال کرے اور اسے اپنے سے دُور نہ کرے اور یہ تمام خطوط جو ماموں کی طرف سے لکھے گئے ان کی زبان احمد بن ابی داؤد کی زبان تھی۔ ان میں بے کار طوالت تھی۔ خلفاء کے بارے میں یہ کہیں سے پتہ نہیں چلتا کہ ان کا طرز نگارش طوالت کا حامل ہو۔ آپ یہ بھی دیکھیں گے کہ ان خطوط میں خلیفہ کا ذکر ہمیشہ غائب کے صبیحہ میں ہے۔ ایک مرتبہ غلطی سے بھی ایسا نہیں ہوا کہ خلیفہ نے شکلم کا صبیحہ استعمال کیا ہو۔ ان خطوط میں فتوے پر طعن ماموں کی صلت کا تذکرہ اور اسی طرح کی دوسری چیزیں ہیں جن سے ماموں جیسے خفیہ الانی کی شخصیت ہلاتا رہے۔ تو پھر کیا یہ فرض نہیں کر سکتے کہ جب یہ خطوط لکھے گئے تو ماموں بستر علالت پر پڑا دم توڑ رہا تھا۔ اور یہ سب کچھ اس کے نام سے ہوتا رہا ہے۔ اگر وہ صحت مند

اور قوی ہوتا تو ممکن نہ تھا کہ اس کے نام سے ایسے خطوط بھیجے جاسکتے جو اس قدر طعن و تشنیع پر مشتمل ہوں۔ اور ان میں دوسروں کے عیب کی پردہ دری کی گئی ہو۔ ان گھٹیا قسم کی باتوں میں ماموں جیسا بلند بہت آدمی واقع نہیں ہو سکتا جو کہ ان خطوط میں لکھی گئی ہیں۔ الغرض اگر یہ خطوط ماموں نے خود لکھے ہوتے یا ان کے صحت مند اور قوی ہونے کی حالت میں لکھے گئے ہوتے۔ یا ان پر دستخط کرتے وقت اسے ان باتوں کا علم ہوتا تو ان خطوط میں اس قسم کی رکب باتیں ہرگز نہ ہوتیں۔ لہذا ہمیں یہ خیال یہ ہے کہ ماموں کو ان خطوط کی ترسیل کا سرے سے علم ہی نہ تھا۔ اگر اس صنف کی حالت میں اسے علم تھا تو اس میں یہ قدرت نہیں تھی کہ ان امور کو کنٹرول کر سکتا۔ چنانچہ ان خطوط کے بعد جلد ہی اس کا انتقال ہو گیا۔

اصل سبب | جب ہم یہ معلوم کر چکے کہ ماموں جب مسند خلافت پر بیٹھا بلکہ اس سے پیشتر ہی وہ عقیدہ خلق قرآن کا قائل تھا۔ وہ اس سبب پر اپنی مجلس مناظرات میں مناقشات کرتا اور اس مسلک کی لوگوں کو دعوت بھی دیتا تھا۔ بدوں اس کے کہ لوگوں کے دلوں کو ٹوٹے اور ان کی عقلوں کا امتحان کرے۔ اور مخالفین پر صاحب نائل کرے۔

پھر آخر کیا بات تھی کہ اپنی زندگی کے آخری لمحات میں یکایک اس نے پلٹا کھایا اور ابتلا و ایذا رسانی کا کام شروع کر دیا۔ بلاشبہ ان حرکتوں پر اکساتے والا احمد بن ابی داؤد تھا جس نے یہ تمام خطوط لکھے اور اس نے ماموں کے صنوع مرض سے فائدہ اٹھایا۔ اسی نے اس قدر تلخ لب و لہجہ کے خطوط لکھے جو کہ ابتلا و اختیار کی باتوں پر مشتمل تھے۔

ایک سمجھدار آدمی کو یہ سوال حیران کر دیتا ہے کہ ماموں جب بغداد میں مقیم تھا اور علماء کا گرد بھی وہیں موجود تھا تو اس نے بغداد

سے باہر رہ کر امتحان و ابتلا کا سلسلہ کیوں جاری کیا اور پھر خطوط اس وقت کیوں بھیجنے شروع کئے جبکہ وہ بسترِ زرگ پر دراز تھا، بلاشبہ اس تمام تر تحریک کے پس پردہ احمد بن ابی داؤد کی شخصیت تھی۔ اس نے مامون کا نام استعمال کیا حالانکہ اس سلسلہ میں مامون کا کوئی بچہ ارادہ نہ تھا۔ اور نہ ہی اس میں قوت و حزم باقی تھا۔ جب تک اس کی صحت بحال رہی وہ عمار سے کئی سال تک اس بارے میں بحث و مناظرہ کرتا رہا۔ لیکن بحث و مناقشہ کے دائرہ سے لکل کراڈیت و امتحان کی حدود تک نہیں پہنچا۔ اور یہ کیفیت اس وقت تک رہی جب تک وہ توانا اور بغداد میں مقیم رہا۔ لہذا اس فعلِ شنیع کی تمام تر ذمہ داری احمد بن ابی داؤد پر عائد ہوتی ہے اور مامون کا قصور صرف یہ ہے کہ اس نے اپنے حاشیہ نشین اور مصاحب ایسے لوگوں کو مبارکھا تھا۔ جو اس وقت کے جمہور کے مسلک پر عامل نہ تھے۔ بہر حال جب تک مامون تندرست رہا اس نے اس معاملہ کو دائرہ اعتدال سے متجاوز نہیں ہونے دیا۔

دونوں مسلکوں پر محاکمہ جب یہ بات ہے کہ اس ابتلا و امتحان کی تمام تر ذمہ داری احمد بن ابی داؤد پر پڑتی ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا احمد بن ابی داؤد کا مسلک تمام تر شر پر ہی مبنی تھا، اس میں کسی قسم کی خیر نہیں تھی؟ اور کیا امام احمد بن حنبل کا موقف ہر اعتبار سے درست تھا اور اس میں غلطی کا امکان نہ تھا؟

اس مسئلہ کے متعدد پہلو ہیں اور ہر پہلو کا ایک خاص حکم ہے۔ لیکن جہاں تک تقویٰ الایمان، عمر، کمیت، وقت، صبر اور برائت کا تعلق ہے ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ امام احمد بن حنبل تاریخ کے ان ابطال میں سے ایک لطل تھا جو ابتلا و امتحان کی کسوٹی پر پرکھے گئے۔ اور وہ کھرے ثابت ہوئے اور اپنے عقیدہ کی راہ میں مصائب پر صبر جمیل سے کام لیا اور دنیا کے مقابلہ میں دین کو ترجیح دی۔ اور غانی کے مقابلہ میں باقی کو اختیار کیا۔

جہاں تک دین میں حرم و احتیاط اور اسے فلسفیانہ موٹو گائیوں اور عقلی کج بحثیوں سے بچانے کا تعلق ہے۔ اس اعتبار سے امام احمد بن حنبل کا موقف قابلِ حدس تائید ہے۔ کیونکہ وہ کسی اعتبار سے بھی دینی معاملات میں فلسفیانہ نقطہ نظر سے ایجابی یا سلبی اعتبار سے غور و خوض کرنے کی اجازت نہیں دیتے تھے بلکہ وہ اس معاملہ میں متوقف رہتے اور اپنی رائے سے قطعی فیصلہ کرنے کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔ بلکہ ان کی یہ رائے تھی کہ ایک مسلمان کی حیثیت سے اس قسم کے مسائل پر غور کرنا اور ان کی درست میں تعمق سے کام لینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ سلف سے اس معاملہ میں کوئی رائے بھی منقول نہیں ہے۔ الغرض دینی مسائل کے معاملہ میں وہ خالص اشری تھے اور انہی چیزوں پر غور و خوض کرتے جن میں سلف نے دماغی صلاحیتیں صرف کی تھیں۔ تاکہ ان کی سیرت سے ہدایت حاصل کریں اور انہی کے مسلک پر گامزن رہیں۔ آئندہ ان آراء و افکار پر بحث کرتے وقت ہم ان کے مسلک پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

لیکن اگر اس قضیہ پر اس حثیت سے بحث کریں کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ جو دلائل احمد بن ابی داؤد نے ان خطوط میں بیان کئے ہیں اور عقل و مدامت کا جہاں تک تعلق ہے ہم معتزلہ کی صحت رائے کا اعتراف کرنے پر مجبور ہیں۔ کیونکہ قرآن اگرچہ کلام الہی ہے مگر مخلوق ہے۔ اور یہ بات اللہ سبحانہ تعالیٰ کے قدم کے باعث اس کی صفت کلام کے قدم کو مانع نہیں ہے۔ جیسا کہ مخلوقات اس کی صفت قدرت کا نتیجہ ہے۔ اور اس کی قدرت قدیم ہے تو جس طرح اس قدرت سے خلق کی تخلیق، قدم خلق کو مستلزم نہیں ہے اسی طرح قرآن کے ساتھ اللہ کا کلام کرنا اور اس کے ذریعہ آنحضرت کو مخاطب کرنا، اور اسے اپنی قدرت سے نازل کرنا اور پھر صفت کلام کے ذریعہ اپنی ذات کے اوصاف بیان کرنا، قرآن کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

اگر ہم تسلیم کر لیں کہ احمد بن ابی داؤد اور معتزلہ کا مسلک اس قضیہ میں برحق تھا۔ تو کیا ہم یہ بھی تسلیم کر لیں گے کہ انہوں نے اپنے مخالفین پر جہاد میں نازل کیں خاص طور پر ارباب تقویٰ و اصحاب علم و فضل کے جو تشدد و برتاؤ وہ بھی جائز اور مناسب سمجھا اور کیا یہ بھی مان لیں گے کہ ان کے قلوب و ضمائر کا امتحان لینا اور کریدیں کرنا ان کے لئے روا تھا۔ یہی چیز محل نظر ہے جس پر کہ لوگوں نے امام احمد کے زمانہ ہی سے معتزلہ کو نشانہ ملامت بنایا ہے۔ یہاں تک کہ بعض معتزلہ بھی اسے ناپسند کرتے تھے اور جاحظ معتزلہ جیسا شخص بھی جہاں امام احمد کا ہم عصر تھا۔ معتزلہ کی طرف سے اس کا دفاع کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی بعض تحریروں میں معتزلہ کے اس جوہر و کفر سازی سے دفاع کرتے ہوئے لکھتا ہے۔

واضح رہے کہ ہم کا فرامی کو قرار دیتے ہیں جس تک ہم اپنی حجت پہنچا چکے ہوں اور اہل تہمت کے سوا ہم کسی کا امتحان روا نہیں رکھتے اور متہم کی پردہ درسی تجسس سے نہیں ہے اور نہ ہی متہم کا امتحان اس کی پردہ درسی ہے۔ قبیل سے ہے اگر ہر نشان پردہ درسی میں داخل ہوتا اور ہر امتحان تجسس میں داخل ہوتا تو قاضی کو سب سے زیادہ اس جرم کا مرتکب ماننا پڑے گا اور کہنا پڑے گا کہ وہ سب سے زیادہ لوگوں کے عیب فاش کرنے والا ہے۔

لیکن جاحظ کا یہ فیصلہ درست نہیں ہے کیونکہ معتزلہ نے امتحان و آزمائش کو اہل تہمت کے ساتھ ہی خاص نہیں رکھا۔ بلکہ ان کے نزدیک یہ حکم عام ہے۔ یہاں تک کہ اس کا نزول اصحاب علم و فضل پر بھی گرا۔ کیا احمد جیسی شخصیت دین میں متہم قرار دی جاسکتی ہے؟ کیونکہ اگر امام احمد جیسی شخصیت کا شمار بھی اہل تہمت میں ہو تو پھر کیا دین اور کہاں کا متہم؟ لہذا جاحظ کا یہ کہنا یہاں بے جا ہے۔

جب صورت حال یہ ہے تو جو روتم اور ایذا رسانی کو درست قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ ہی ہماری نظر میں اس کی کوئی وجہ جواز ہو سکتی ہے لیکن جن لوگوں نے ان افعال شنیعہ کا ارتکاب کیا، کیا ان کے نزدیک بھی اس کی کوئی وجہ جواز نہ تھی۔ اگرچہ ہمیں اس سے اتفاق نہیں ہے۔ اور کیا ہم تسلیم کر سکتے ہیں کہ ان لوگوں نے جو کچھ کیا وہ بغیر کسی سبب کے محض اذیت و انتقام کی خاطر تھا؟ اور اس کی کوئی ادنیٰ وجہ بھی نہ تھی؟

یہ وہ سوال ہے جو دل میں اضطراب پیدا کرتا ہے۔ اور اس کا کوئی قاطع جواب نظر نہیں آتا، اور جب موافق یا مخالف قطعی رائے قائم کرنے کے لئے ہمارے پاس کوئی قریب یا بعید راستہ نہیں ہے تو ہم مجبور ہیں کہ قیاس آرائی سے کام لیں۔ کیونکہ بعض اوقات قیاس آرائی ہی امر راجح کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ پس اگر ترجیح کے اسباب ہمارے سامنے ہیں پھر اگر اس کے لئے کوئی لفظی دلیل ہمارے پاس نہیں ہے تو ظن راجح کی دلیل تو بہر حال موجود ہے۔

مامون کے۔۔۔ یا بجا طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ احمد بن ابی دؤاد کے۔۔۔ بعض خطوط میں اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہ قرآن قدیم ہے، اس خیال کا اظہار کیا گیا ہے کہ ایسی ہی بات ہے جیسا کہ عیسائیوں نے عیسیٰ بن مریم کے متعلق دعویٰ کیا تھا کہ وہ جو نہ کلمۃ اللہ ہے اس لئے قدیم ہے۔ یہ قول اس بات کی دلیل ہے کہ مامون اور اس کے ساتھ معتزلہ نے یہ خیال کیا کہ قرآن کو قدیم مان لیا جائے تو عوام الناس کے دلوں میں تعدد و تضاد کا عقیدہ قائم ہو جائے گا۔ پھر اس کے دل میں یہ خیال آیا کہ تعدد و تضاد مان لینے سے لازم آتا ہے کہ بہت سے الٰہی عبادت کے لائق ہیں اور یہ صریح شرک ہے اور اس کی ایک زندہ مثال ہمارے پاس موجود ہے کہ جب نصاریٰ نے عیسیٰ علیہ السلام کو قدیم مانا تو بعد میں اس کی پرستش بھی شروع کر دی پس جب معتزلہ اور ان کے ساتھ مامون نے یہ دیکھا کہ لوگوں میں یہ عقیدہ پھیل رہا ہے جیسا کہ مامون کے مکتوب سے معلوم ہوتا ہے اور فقہار و محدثین۔۔۔ جنہیں عوام اہل تقویٰ خیال کرتے ہیں۔۔۔ اس عقیدہ کو جانب بنا کر لوگوں کے سامنے پیش کر رہے ہیں تو انہیں خوف پیدا ہوا کہ یہ عقیدہ ابست کی گراہی کا موجب ہوگا جیسا کہ اس سے قبل حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پرستش میں گمراہ ہو چکے ہیں ان کو۔۔۔ یعنی معتزلہ اور مامون۔۔۔ اس کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہ آیا کہ قوت سلطنت کے ذریعہ لوگوں کو حق (یعنی خلق قرآن) پر مجبور کیا جائے کیونکہ میان و تقریر کے ذریعہ وہ لوگوں کو قائل کرنے سے عاجز ہو چکے تھے۔ یہی بات ان کے مکاتیب سے واضح ہوتی ہے اور ہو سکتا ہے کہ اس میں وہ کچھ مخلص بھی ہوں اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ جب معتزلہ۔۔۔ جنہیں مخالفین اسلام سے واسطہ پڑتا رہتا تھا۔۔۔ نے یہ دیکھا۔۔۔ جیسا کہ حافظ معتزلی کے رسالہ النصاریٰ میں لکھا ہے۔۔۔ کہ اسلام کے خلاف یہ سبب کاربایا کرنے والے اس پر خوش ہیں اور

محدثین اور فقہاء جو عوام میں اس عقیدہ کو (یعنی قدیم قرآن) رواج دے رہے ہیں۔ عیسائی انہیں داؤد سے لے رہے ہیں کیونکہ پورے قرآن کے قدیم ہونے سے انہیں مسیح علیہ السلام کی قدامت پر دلیل ملتا جاتی ہے۔ اور یہ دلیل قرآن پاک سے ہی ثابت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ قرآن میں ہے کہ مسیح (علیہ السلام) کلمۃ اللہ ہے اور ہر کلام الہی قدیم ہے تو کلمۃ اللہ بھی قدیم ہوا۔ لہذا مسیح (علیہ السلام) بھی قدیم ہوئے۔ شاید معتزلہ کے دل میں بھی یہی خیال پیدا ہوا ہو کہ قدیم قرآن کا نظریہ اس اعتبار سے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے سجدہ ان نظریات کے ہے جو عیسائیوں کی دسیہ کاریوں سے ملت اسلامیہ میں رواج پا چکے ہیں۔ جنہو مسلمانوں نے تقدیس قرآن کے پیش نظر اسے نزول کر لیا ہے اور تاریخ سے نہایت صحت کے ساتھ ثابت ہے کہ وہ نصاریٰ جو مسلمانوں کے درمیان آباد تھے۔ انہیں یہ بات دیکھ کر دلی صدمہ ہوتا تھا کہ لوگ دین اسلام میں فوج ورفوج داخل ہو رہے ہیں تو وہ مسلمانوں میں اس قسم کے خیالات پھیلا دیتے تھے اور پھر انہیں افکار کو دلیل بنا کر اپنے دین سے دفاع کرتے تھے۔

کتاب "تراث الاسلام" میں یوحنا دمشقی کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ شخص دو دراموی میں ہشام بن عبدالملک کے عہد تک خدمات جلیلہ پر فائز رہا۔ اور وہ عیسائیوں کو ایسی باتیں سکھایا کرتا تھا جن کے ذریعہ وہ مسلمانوں سے مجادلہ کر سکیں۔ مثلاً وہ کہتا: کہ کوئی (مسلمان) عرب تم سے سوال کرے کہ مسیح کے بارے میں تمہارا کیا عقیدہ ہے؟ تو کہہ دینا کہ وہ کلمۃ اللہ ہے۔ یہی پھر عیسائی کو اس مسلمان سے سوال کرنا چاہیے کہ قرآن میں مسیح (علیہ السلام) کو کس لقب سے یاد کیا گیا ہے اور جب تک وہ اس بات کا جواب نہ دے لے اس سے کوئی گفتگو نہ کرے۔ لہذا وہ اس بات کے کہنے پر مجبور ہو گا کہ:-

إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ
وَكَلِمَتُهُ أُلْفَاهَا إِلَى مَرْكَبٍ وَرُوحٌ مِنْهُ
مسیح (یعنی) مریم کے بیٹے عیسیٰ (نہ خدا تھے نہ خدا کے بیٹے بلکہ)
خدا کے (رسول اور اس کا کلمہ (بشارت) تھے جو اس نے مریم کی طرف
بھیجا تھا اور اس کی طرف سے ایک روح تھے (۴-۱۷)

جب وہ یہ جواب دے لے تو اس سے کلمۃ اللہ وروح مِنْهُ کے متعلق سوال کر دو کہ آیا وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟

اگر کہہ دے کہ مخلوق ہے تو اس کی یوں تردید کر دو کہ تمہارا مطلب یہ ہے کہ اللہ کیلئے موجود تھا نہ اس کا کلمہ تھا اور نہ روح۔ پس تمہاری یہ بات سن کر مسلمان لا جواب ہو جائے گا کیونکہ جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہو وہ مسلمانوں کے نزدیک زندیق ہے۔ معتزلہ کی نظر سے یہ باتیں مخفی نہیں تھیں اس لئے کہ وہ دوسرے مذاہب اور مذاہب سے مناظرہ بازی میں مشغول رہتے تھے۔

وہ یہ اچھی طرح جانتے تھے کہ جو قرآن کو قدیم کتاب ہے وہ مسیحوں کی تائید و اعانت کرتا ہے۔ اور ان کے لئے ایک ایسی دلیل دیا کرتا ہے جس سے وہ مسلمانوں کے ساتھ مجادلہ کرتے ہیں۔ لہذا ضروری ہے کہ یہ بات مذکورہ جیسے کیونکہ اس سے مخالفین کے ہاتھ میں ایک حربہ برآمد ہے اور جو لوگ اسلام کے خلاف زہرا گلتے رہتے ہیں ان کے لئے راستہ کھل جاتا ہے۔ اور یہ بات بجائے خود حق بھی نہیں ہے۔ تو جو شخص ایسی بات کہتا ہے وہ مسیح کے بارے میں عیسائیوں کی منوائی کرتا ہے اور تعدد قدما کو مان لیتا ہے اور قرآن جو لوگوں کی زبان سے نکلتا ہے اسے خدا تعالیٰ کے برابر بنا دیتا ہے۔

پس جب ہمارے خیال میں معتزلہ کا لفظ نظریہ تھا تو یہ دراصل ایک گہری نظر سلیم تھی جس سے توحید اور اسلام کی حفاظت ہوتی تھی۔ اس موقف میں ہر لحاظ سے نجات تھی اور ایمان سلیم کی راہ تھی۔ جب امام احمد بن حنبل دین کے معاملہ میں ہر طرح محتاط تھے اور کسی ایسی چیز پر غور و خوض نہیں کرتے تھے جو سلف صالحین کے مسلک کے خلاف ہو تو ماننا پڑے گا کہ معتزلہ بھی دین کے معاملہ میں احتیاط ہی کا لفظ نظر رکھتے تھے اور جو شخص اسلام کے خلاف دحل کرنا چاہتا ہے اس کے سامنے حتیٰ کے ساتھ تمام دروازے بند کر دینا چاہتے تھے۔ لہذا اگر وہ اپنے مسلک کا پروپیگنڈا کرتے تھے تو وہ دین کی مخالفت نہیں تھی۔ بہتر تو یہ تھا کہ اس سلسلہ میں غور و خوض ہی نہ کیا جاتا جیسا کہ امام احمد کا نظریہ تھا۔ لیکن جب اسلام کے بدخواہ اس قسم کی باتوں کی نشر و شاعت میں مشغول تھے تو ہر مسلمان کا فرض تھا کہ حقیقت طل کو واضح کرے اور اس کی تائید و حمایت کرے اور اس کی طرف لوگوں کو دعوت دے۔

جس حد تک فکر و رائے کا تعلق ہے یہاں تک تو ہم نے احمد بن ابی دؤاد اور معتزلہ کے ساتھ انصاف کیا ہے لیکن جہاں تک عملی پہلو کا تعلق ہے ہم دیکھتے ہیں کہ معتزلہ نے حد سے زیادہ غلو اور زیادتی سے کام لیا اور کچھ نہ کرتے تو ان کا یہی غلو کافی نہ تھا کہ امام احمد جیسے پاکباز پرہیزگار پراندارسانی میں غلو کرتے ہوئے عذاب کئے کوڑے برسائے اور انہیں ناحق زندان میں ٹھونس دیا۔ اور مصائب تشدد کا سلسلہ یہاں تک بڑھا کہ لوگ سمجھنے لگے کہ یہ صرف ایک رائے کا دوسری رائے سے اختلاف نہیں ہے اور نہ یہ تنزیہ الہی کے اثبات کا جھگڑا ہے بلکہ یہ ایک بہت بڑی مصیبت ہے جو اسلام، مسلمانوں اور ائمہ دین و ہدایت پر نازل ہوئی ہے۔ یہ قلوب و ضمائر کی تفتیش تھی اور نفوس و سرائر کا امتحان، یہ خطا کار اس خیال سے کہ جو کچھ کہہ رہے ہیں وہی درست ہے، حالانکہ جو رائے طاقت سے منوائی جا رہی تھی اس میں شر تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جو آراء و افکار تشدد اور انذارسانی سے پھیلے جا رہے تھے انہیں کامیابی نہ ہوئی۔

اگرچہ وہ حتیٰ مبین ہی تھا چنانچہ جیسے جیسے معتزلہ کی طرف سے ابتلا و تشدد بڑھتا گیا ایسے ہی لوگوں کے دلوں میں ان لوگوں کا جو ظلم و ستم کا نشانہ بنائے جا رہے تھے، وقار بڑھتا رہا اور ان کی فکر و رائے کی پیروی کرنے والوں میں اضافہ ہوتا رہا۔ لوگوں کا خیال

کہ معتزلہ جس مسلک کی دعوت دیتے ہیں اگر اس میں ذرا بھی خیر ہوتی تو اس کے لئے لوگوں کو عذاب کیوں دیا جاتا ہے۔ اور اس کے طریق میں قید و زندان کی سزائیں کیوں ہیں؟

ماموں کا انتقال ہو گیا جبکہ امام احمد اپنی بیڑیاں پہنے ہتھکڑیوں میں مقید اس کی طرف ہنگائے جا رہے تھے۔ ماموں کی موت نے اس ابتلاء کو ختم نہیں کیا بلکہ اس کے بعد ایک ایسے دور کی ابتداء ہوتی ہے جو پہلے سے زیادہ شدید اور ظالمانہ تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس نے اپنے بھائی معتصم کو دو باتوں کی خاص کر وصیت کی تھی۔

۱۔ امداد یہ کہ خلقِ قرآن کی دعوت پر سختی سے قائم رہنا۔

۲۔ دوسرے یہ کہ احمد بن ابی داؤد سے ہر حال میں وابستہ رہنا

یہ اس لئے تھا کہ احمد بن ابی داؤد ہی اس عقیدہ کو لوگوں پر جبر و تشدد سے ٹھونسنے والا تھا۔ انہیں آزمائش میں ڈالنے، ان پر مصائب نازل کرنے اور قید و بند کے شنائد میں مبتلا رکھنے میں اسے بہت بڑا دخل تھا۔

معتصم عالم نہیں تھا بلکہ صرف تلوار کا دھنی تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے خلقِ قرآن کا معاملہ احمد بن ابی داؤد کے سپرد کر دیا تاکہ ماموں کی وصیت نافذ کرنے کے سلسلہ میں جو چاہے کرے۔

یہ بیان ہو چکا ہے کہ جب ماموں فوت ہوئے تو امام احمد کو حکم دیا جا رہا تھا۔ ماموں کی موت کے بعد اسے بغداد کے قی خانہ میں ڈال دیا گیا۔ جب تک کہ اس کے بارے میں نیا حکم صادر نہ ہو۔ پھر وہ معتصم کے دربار میں حاضر کئے گئے۔ پہلے تو انہیں دھکی اور تھولنے سے معذرت کرنے کی کوشش کی گئی لیکن جب ترغیب و ترہیب سے متاثر نہ ہوئے تو عدیدہ نے عملی صورت اختیار کر لی۔ چنانچہ انہیں یکے بعد دیگرے کوڑے پڑنے لگے اور ہر مرتبہ انہیں اس وقت چھوڑا جاتا جبکہ کوڑوں کی تاب نہ لا کر بیہوش ہو جاتے۔ انہیں تلوار سے کوہا جاتا۔ لیکن وہ بے حس پڑے رہتے۔ متواتر اٹھارہ ماہ کی قید کے دوران ان کے ساتھ بار بار یہ کیا گیا۔

آخر کار حبیب بابوس ہو گئے اور ان کے دلوں میں کچھ شفقت کے جذبات پیدا ہوئے۔ تو انہیں رہا کر دیا گیا اور انہیں ان کے گھر میں اس حالت میں لایا گیا کہ زخموں سے نڈھال تھے۔ اور متواتر مار کٹائی اور جیل کے تاریک خانوں نے انہیں بے بس کر دیا تھا۔ امام احمد گھر میں مقیم ہوئے اور وہ چلنے سے عاجز تھے۔ وہ اپنے تقویٰ کی مدد سے غالب رہے۔ دوسرے اگرچہ توانا تھے لیکن اس راہ میں شکست خوردہ ہو گئے۔ وہ اس اثنا میں درس و تدریس سے منقطع رہے۔ جب ان کے زخم مندمل ہو گئے اور صحت بحال ہو گئی تو اگرچہ زخموں کے کچھ آثار باقی تھے اور جسمانی کیفیت بھی رتھی مگر مسجد میں جا کر حدیث کا درس دیتے رہے۔ بیان تک کہ

معتصم فوت ہو گیا اور واثق نے مسند خلافت سنبھال لی۔

واثق کی تخت نشینی

واثق نے دوبارہ امام احمد کو مصیبت میں مبتلا کر دیا۔ لیکن اس نے معتصم کی طرح بڑا بکرا اُڑا دیا۔ کیونکہ وہ جانتا تھا کہ اگر سختی کی گئی تو عوام کی نظروں میں امام احمد کی منزلت اور بھی بڑھ جائے گی۔ اور ان کے نظریہ کو تقویت پہنچے گی۔ اور خلیفہ کی طرف سے جو دعوت دی جاتی ہے وہ اور زیادہ ناکام ہو کر رہ جائے گی۔

علاوہ ازیں عقلمند آدمی ہمیشہ عوام کی شورش سے بچتا ہے۔ لہذا احمد بن ابی داؤد اور واثق نے معتصم کی وفات کے بعد جہاں ایذا کا اعادہ نہیں کیا بلکہ انہیں لوگوں کے ساتھ میل جول سے منع کر دیا۔ اور واثق نے امام احمد کو حکم دیا۔

تمہارے پاس کسی کو آنے اور ملنے جلنے کی اجازت نہیں۔ تم اس شہر میں اقامت اختیار کر سکتے ہو جہاں ہمارا قیام ہے۔ اس کے بعد امام احمد گھر میں محصور ہو گئے اور نماز وغیرہ کسی کام کے لئے گھر سے باہر نہیں نکلتے تھے۔ یہاں تک کہ واثق بھی فوت ہو گیا۔

اس طرح امام احمد پانچ سال سے زیادہ یعنی ۲۳۶ء تک درس و تدریس سے منقطع رہے۔ واثق کی موت کے بعد وہ نہایت عورت و احترام کے ساتھ مسند درس و تدریس پر رونق پھروز ہوئے۔ ان کی پیرائہ سالی وقاعت ازہاد و حسن بلائے ان کا روبرو اور زیادہ بلند کر دیا تھا۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ یہ ابتلا رہنما امام احمد پر ہی نہ تھا۔ اگرچہ امام احمد نے صبر میں سب سے سبقت کی۔ بلکہ مصیبت دوسروں پر بھی نازل ہوئی۔ مختلف شہروں کے فقہاء بغداد لائے جاتے تاکہ اس مسئلہ میں ان کا امتحان لیا جائے اور ان کے دلی خیالات کو کر دیا جائے۔ چنانچہ جن پر یہ مصیبت نازل ہوئی ان میں ایک فقید مصر یوسف بن یحییٰ البوطی بھی تھے جو امام شافعی کے شاگرد تھے۔ انہیں دعوت دی گئی کہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اقرار کریں۔ لیکن انہوں نے انکار کر دیا۔ چنانچہ انہیں زنجیروں میں جکڑ کر لایا گیا اور اسی صبر احتساب کی حالت میں انہوں نے جان دے دی۔ اور انہی میں نعیم بن حماد ہیں۔ وہ بھی واثق کے قید خانہ میں ہی فوت ہوئے۔

یہ معاملہ اس قدر بڑھا اور بڑھتا رہا کہ لوگ اس حالت سے اکتانے لگے۔ جتنی کہ خود اس غلٹہ کو قائم کرنے والے بھی اس سے دل برداشتہ ہو گئے۔ یہاں تک کہ بعض لوگوں نے اسے مذاق بنالیا۔ چنانچہ مروی ہے کہ ایک دفعہ عبادہ نامی ایک شخص واثق کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہنے لگا۔

اے امیر المومنین قرآن کے بارے میں خدا آپ کو بہت بڑا اجر دے۔

دائق نے کہا، کجخت قرآن بھی مرنے کی چیز ہے۔

عبادہ نے کہا

یا امیر المؤمنین! ہر مخلوق چیز مرنے والی ہے۔ خدا کی قسم امیر المؤمنین قرآن کے مرنے کے بعد لوگ تراویح کس طرح پڑھیں گے؟

دائق ہنس پڑا اور کہا:-

خدا تجھے غارت کرے — چپ رہو (یہاں سائنڈاؤن تھا)

(دبیری نے کتاب "حیاۃ الحجوان" میں ایک روایت درج کی ہے کہ دائق نے اپنی آخری عمر میں عقیدہ "خلق قرآن" سے اختلاف

رکھنے والے حضرات پر سختی اور تشدد کا سلسلہ بند کر دیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ اس کی خدمت میں ایک شخص حاضر ہوا جس پر اس عقیدہ کے سبب بلا نازل ہو چکی تھی۔ اس نے ابن ابی داؤد سے مجادلہ کے ضمن میں کہا:-

ایک ایسی بات کی جانب، جس کی طرف نہ آنحضرت نے دعوت دی، نہ حضرت ابو بکرؓ اور عمرؓ نے اور نہ ہی حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے، آپ لوگوں کو کیوں بلاتے ہیں۔ یہ بات دو حال سے خالی نہیں یا تو حضرات اس عقیدہ سے واقف تھے اور یا واقف نہیں تھے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ وہ واقف تھے اور خاموش رہے تو پھر مجھے اور آپ کو بھی اس سے سکوت اختیار کرنا چاہیے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ ناواقف تھے اور آپ نے اسے معلوم کیا ہے تو اے للیم ابن للیم! کیا یہ بات ماننے کی ہے کہ ایک بات سے رسول اللہ اور خلفاء راشدین کو ناواقف رہے ہوں اور تم اس سے واقف ہو گئے؟

جب دائق نے یہ بات سنی تو اپنی مجلس سے اٹھل پڑا اور بار بار ان کلمات کو دہرانے لگا۔ اس شخص کو معاف کر دیا اور اب تک

جو کچھ کرتا آیا تھا اس سے رجوع کر لیا۔ جیسا کہ اس کے بیٹے محمندی نے روایت کی ہے۔

یہ ہے تفصیل اس پخطر کڑے امتحان کی، جس نے امام احمد جیسے متقی اور پرہیزگار شخص کی زندگی کو گدلا کیا اور ان کے پرسکون نفس کو مضطرب رکھا۔ اس طرح تقریباً چودہ سال تک اس نے زندگی گزاری۔ جن میں سے سات سال تک تو عذاب و شکنجیل اور تشدد کی بندھنیں کچھ ڈھیلی رہیں اور باقی سات برس کڑی حالت میں گزرے۔

تقیہ کیوں نہیں کیا؟ یہاں کہا جاسکتا ہے کہ اس متقی مرد کے لئے مناسب یہ تھا کہ تقیہ سے کام لے لیتے اور ان کے حسبِ مراد خلق قرآن کا اقرار کر لیتے۔ چنانچہ ان کے بعض معاصرین نے انہیں رائے بھی دی تھی کہ تقیہ سے کام لیں یعنی اپنے آپ کو نعت و ہلاکت سے بچانے کے لئے اپنے عقیدہ کے خلاف اپنے آپ کو ظاہر کر دیں۔

معیشیت اور خانگی زندگی

یہاں تک ہم نے نہایت تفصیل کے ساتھ امام احمد کی علمی زندگی پر روشنی ڈالی ہے۔ اور بتایا ہے کہ وہ علم و حدیث کی طلب کے لئے ممالک اسلامیہ میں راہ نور دی کرتے رہے۔ علم میں پروان چڑھے۔ عالم دین ہو کر درس و تدریس کی مسند پر بیٹھے۔ مسلمانوں کے امام بنے لوگ ان کی پیروی کرتے اور ان کے نقش قدم پر چلتے تھے۔ ان طوفان خیز آمدنیوں کا ذکر کیا ہے۔ جنہوں نے ان کی حیات علمیہ میں اضطراب پیدا کیا۔

لیکن اب تک ہم نے ان کے ذرائع آمدنی سے تعرض نہیں کیا کہ ان کی گزراں کیسی تھی؟ وہ آرام و آسائش کی زندگی بسر کرتے تھے یا تنگی اور ترشی کے ساتھ گزر رہی تھی۔ نیز یہ کہ ان کا ذریعہ معاش کیا تھا؟ کیا وسائل معاش کم تھے یا زیادہ؟ پھر یہ کہ کیا خلفاء سے امام مالک اور قاضی ابویوسف کی طرح تحفے تحائف بھی قبول کر لیتے اور انہیں پاکیزہ سمجھتے تھے یا امام ابوحنیفہ کی طرح انہیں بظہر کراہت دیکھتے تھے؟ یا امام شافعی کی طرح اس میں میانہ روی تھے؟

یہ ہیں وہ سوالات جن کا ہمیں جواب دینا اور اختصار کے ساتھ انہیں بیان کرنا ہے۔ اس لئے سب سے پہلے ہم امام صاحب کی معاشی حالت اور اس کے ذرائع پر گفتگو کریں گے اور خلفاء کے تحائف کے متعلق ان کی روش کو زیر بحث لائیں گے اور ان لوگوں کا ذکر کریں گے جن سے انہیں دور ابتلا سے قبل اور اس کے بعد سابقہ پڑا۔

امام احمد نے فقر و فاقہ کی زندگی بسر کی۔ زندگی بھر رفاہیت اور فارغ البالی کا چہرہ تک نہیں دیکھا۔ وہ فقر و احتیاج کو ایسی مالداری پر ترجیح دیتے تھے۔ جس کے متعلق یہ معلوم نہ ہو کہ یہ مال حلال خالص ہے یا اس میں کسی کی عطا کا ممنون احسان بڑا پڑتا ہے۔ وہ بسا اوقات تادار اور زاو راہ کے ختم ہونے پر خود کھاتے یا مزدوری کرنا پسند کر لیتے لیکن کسی کا عطیہ قبول کرنا گوارا نہ کرتے۔ کیونکہ ان کی خودداری انہیں اس بات کی اجازت نہیں دیتی تھی کہ حالت شدت میں کسی ایسے شخص کا عطیہ قبول کریں جس

کی وہ بعد میں سکانات نہ کر سکتے ہوں۔ اس طرح انہوں نے کسی کا ممنون احسان بننے سے اپنے نفس کو آزاد رکھا۔ اور جب کبھی اس حالت سے دوچار ہوتے تو جسمانی تکلیف برداشت کر لیتے۔ لیکن اپنے نفس کو مجروح نہ ہونے دیتے۔

ان کی گزراوقات اس تھوڑی سی جائداد کی آمدنی پر تھی جو ان کے والد چھوڑ گئے تھے۔ چنانچہ

جائداد اور آمدنی

ابن الجوزی المناقب میں اس موقع پر لکھتے ہیں

امام احمد کے والد نے ترکہ چھوڑا تھا جس کی آمدنی سے امام صاحب گزربسر کر لیتے۔ اس سے ان کا گھر کام چل جاتا اور دوسروں کے دست نگر ہونے سے بچ جاتے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ امام احمد کی کچھ دکانیں بھی تھیں جنہیں کرایہ پر چڑھا دیتے تھے۔ چنانچہ حلیۃ الاولیاء میں یہ الفاظ ملتے ہیں:-

امام احمد کے ہاتھ سے ایک قینچی کنوئیں میں گر پڑی۔ اتنے میں ان کا ایک کرایہ دار آیا اس نے وہ قینچی کنوئیں سے نکال کر امام صاحب کے حوالہ کی۔ امام صاحب نے وہ قینچی لے لی اور اسے نصف درہم یا اس سے کم دینے پر چھوڑ دیا۔ چنانچہ امام صاحب نے کہا قینچی ایک قنطار کے برابر تو ہوگی۔ میں اس کا کچھ نہیں لوں گا۔ یہ کہہ کر وہ چلا گیا۔ کچھ دنوں کے بعد امام صاحب نے اسے کہا:-

دکان کا کرایہ کتنے دنوں کا تم پر باقی ہے؟
اس نے کہا:-

تین ماہ کا۔ اس دکان کا کرایہ تین درہم ماہوار کے حساب سے تھا۔ امام صاحب نے حساب لگایا
تجھے کرایہ سحاف کیا۔

اس قصہ سے اس کے علاوہ کہ امام صاحب کسی کا منت پذیر ہونا گوارا نہیں کرتے تھے۔ اور یہ کہ احسان کا کسی کو بدلہ دیتے تھے، یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ وہ درکانوں کے مالک تھے جن کے کرایہ سے کچھ آمدنی ہوجاتی تھی۔ اگرچہ ان کے بے فکری حاصل نہیں ہوتی تھی کہ ضروریات زندگی بائیسالی پوری ہوتی رہیں۔ بہت سی خبریں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ آ کوئی زیادہ نہیں تھے بلکہ نہایت تھوڑی سی تھی۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر نے اس کی مقدار بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:-

امام احمد کو اپنی جائداد سے سترہ درہم ماہوار آمدنی ہو جاتی تھی۔ جسے وہ اپنے اہل و عیال پر خرچ کرتے اور صبر و شکر

کے ساتھ اسی پر قناعت کرتے تھے۔

بلاشبہ یہ آمدنی بہت کم تھی۔ حافظ ابن کثیر کی روایت کردہ مقدار صحیح ہو یا غلط۔ اس مضمون کی روایات تو بکثرت ہیں کہ امام احمد کے پاس صبر و قناعت کی فراوانی نہ ہوتی اور محنت و مشقت سے روزی کمانے کی استعداد نہ رکھتے تو اس آمدنی سے تو ضروریات زندگی کا پورا ہونا بھی مشکل تھا۔ انہیں اس بات کا پورا خیال رہتا تھا کہ ذریعہ رزق حلال اور غیر مشتبہ ہو۔ اور آبائی جائداد جس سے انہیں محدود پیمانے پر روزی حاصل ہو جاتی تھی۔ کے متعلق ان کا خیال یہ تھا کہ یہ ان کے باپ کا ترکہ اور حلال ہے۔ اور اگر ان کے سامنے کوئی شخص اس جائداد کا دعویٰ کرتا تو وہ بلا تامل اسے سوپ دیتے۔ چنانچہ المناقب ابن جوزی کے الفاظ ہیں کہ :-

”ایک شخص نے امام احمد سے اس جائداد کے بارے میں سوال کیا جس کی آمدنی پر اس کی گزران تھی۔ اور

اسکے ایک مکان میں سکونت پذیر تھے تو انہوں نے جواب دیا کہ :-

”یہ جائداد مجھے اپنے باپ سے ورثہ میں ملی ہے۔ اگر کوئی شخص میرے پاس آکر یہ ثابت کر دے

کہ یہ اس کی ہے تو میں اس سے فوراً بے دخل ہو جاؤں گا۔ اور اس کے سپرد کر دوں گا۔“

یہ پھوڑی سی آمدنی تھی جس پر صبر و شکر کے ساتھ زندگی بسر کرتے تھے۔ اور بایں ہمہ کسنی سے عطیہ لینا پسند نہیں فرماتے

تھے اور نہ دوسروں سے امداد قبول کرتے۔ کبھی کبھی تو حالات بہت نازک ہو جاتے تھے۔ کیونکہ اس آمدنی سے اہل و عیال کے

مصارف پورے نہیں ہوتے تھے۔ لیکن یہ سب کچھ وہ صبر سے برداشت کر لیتے تھے۔ اور جب سفر میں یہ عسرت بڑھ جاتی

تھی اور ناجوار ختم ہونے کی وجہ سے قوت برداشت پر غالب آ جاتی۔ تو وہ ذرہ بھر بھی کمزوری کا اظہار نہ کرتے اور نفسانی

راحت کی خاطر جسمانی تکالیف کی پروا نہ کرتے تھے۔ اور ایسا بھی ہوا ہے کہ جب حالات زیادہ نازک ہو گئے اور فاقہ نے

سخت صورت اختیار کر لی پھر بھی دوسروں کے عطیے یہ سمجھ کر واپس کر دیتے کہ کسی کے زیر بار احسان ہونا بہ نسبت فقر و فاقہ کے

زیادہ تکلیف دہ ہے۔ چنانچہ وہ حالت غارت میں رہنا قبول کر لیتے۔ لیکن عطیات کے قبول کر لینے سے جو روحانی کوفت ہوتی

ہے۔ اسے گوارا نہ کرتے۔ سلامتی اور اہل و عیال کی ضروریات پوری کرنے کے لئے مندرجہ ذیل طریقوں میں سے ایک کو

اختیار فرماتے :-

۱۔ کھیتی کا باقی ماندہ جو حکم مباح میں ہوتا ہے اسے وہ چن لیتے اور اپنی ضروریات کو پورا کر لیتے۔ چنانچہ یہ عالم جلیل اور محدث رسی کندھے پر رکھے چلا جاتا ہے اور کھیتی کی باقی ماندہ چیزیں جو حکم مباح میں ہوتی ہیں، چن چن کر جمع کرتا۔ اس بات کا پورا خیال رکھتا کہ کسی کی زمین میں بغیر اجازت کے نہ جائیں اور نہ کسی کے کھیت کو خراب کریں۔ چنانچہ ان سے رعایت ہے کہ ان میں باپیادہ سرحد پر گیا۔ ہم بھی کچھ چیزیں چنے لگے۔ میں نے کچھ لوگوں کو دیکھا جو دوسروں کے کھیت خراب کر رہے ہیں۔ کسی شخص کے لئے یہ مناسب نہیں ہے کہ دوسرے کے کھیت میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو۔

۲۔ اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ کام وہ مجبوراً اس وقت کرتے جب ضرورت کو پورا کرنے کے لئے محنت مزدوری کا اور کام نہیں ملتا تھا اگر کوئی دوسرا کام مل جاتا تو وہ اسے اختیار کر لیتے اور یہ یعنی محنت مزدوری سداوت کا دوسرا طریقہ تھا۔ اور کسی طرح کا کام کرنے کو باعث عار نہیں سمجھتے تھے۔ بشرطیکہ اس سے لوگوں کو فائدہ پہنچتا ہو اور ان کی اپنی ضرورت پوری ہوتی ہو۔ کیونکہ ہر کام بذات خود شریف ہے بشرطیکہ اس میں نفسانی خست نہ اٹھانی پڑے اور اس میں تو ہر اس مباح کام کے کرنے میں کچھ رسوائی نہیں ہے۔ جو انسان کو دوسروں کا ممنون احسان ہونے اور ان کے صدقات لینے کی خست سے بلند رکھے۔ وہ سفر میں اگر کوئی دوسری مزدوری نہ ملتی تو بار بار داری کر لیتے اور خرچ کے لئے کچھ نہ ہوتا تو اجرت پر لکھنے کا کام کرتے تھے۔ چنانچہ تاریخ ذہبی میں ترجمہ امام احمد میں علی بن جهم سے حسب ذیل الفاظ مروی ہیں:-

ہمارا ایک پڑوسی تھا وہ ایک کتاب لے کر آیا اور کہنے لگا کیا تم اس خط کو پہچانتے ہو؟ ہم نے کہا یہ تو احمد بن حنبل کا خط ہے۔ تمہیں انہوں نے کیوں کر لکھ دیا؟ وہ کہنے لگا۔ ہم مکرمی سفیان بن عیینہ کے ہاں مقیم تھے۔ کئی روز تک احمد لایہ رہے۔ ہر ایک روز ہم خود ہی ان کے پاس مزاج پرسی کے لئے آئے تو دروازہ بند تھا۔ میں نے پوچھا کیا بات ہے؟ کہنے لگے ایرے کڑے چوری ہو گئے ہیں۔ میں نے کہا۔ میرے پاس کافی دینار ہیں، خواہ یوں ہی لے لو اور خواہ تعرض کے طور پر لیکن انہوں نے موزوں طرح لینے سے انکار کر دیا۔ تو میں نے کہا، اچھا پھر اجرت پر میرے لئے کچھ لکھ دو گے؟ تو کہنے لگے ہاں یہ ٹھیک ہے۔ تو میں نے ایک دینار دے دیا۔ کہنے لگے میرے لئے کچھ خرید لاؤ۔ اور اس کے دو کڑے کر کے ایک تہ بندہ ایک قمیض بنا دو۔ اور کاغذ لاؤ۔ چنانچہ میں نے ایسے ہی کیا اور کاغذ لے آیا تو انہوں نے یہ لکھ کر دیا:-

امام احمد کبھی کبھی کپڑا بھی بنا کرتے تھے اور جو بنتے وہ فروخت کر دیتے۔ اور اس سے گزراوقات کرتے تھے چنانچہ

موسیٰ نے اسحاق بن راہویہ سے ایک اور حکایت بھی بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں

میں اور احمد بن محمد بن عبد الرزاق کے پاس رہتے تھے۔ میں بالائی منزل میں رہتا تھا۔ اور وہ اس کے نچلے حصہ میں۔ میں جہاں

رہتا کام کاج کے لئے ایک کینز خرید لیا کرتا۔ مجھے معلوم ہوا کہ امام احمد کا زوراء ختم ہو چکا ہے۔ میں نے کچھ رقم پیش کی لیکن انہوں نے لینے

سے انکار کر دیا۔ میں نے کہا کہ چاہے تو بطور قرض لے لو اور چاہے تو یہی لے لیجئے۔ لیکن انہوں نے میری پیشکش کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔

پھر میں نے دیکھا کہ وہ ازار بند بن رہے ہیں اور اسے بیچ کر اپنا کام چلا رہے ہیں۔

ان روایات سے آپ نے دیکھ لیا ہو گا کہ یہ جلیل الشان امام کسی کام میں بھی اپنی سبکی محسوس نہیں کرتے تھے۔ بشرطیکہ وہ کام جائز اور

حلال ہو۔ اور اس میں لوگوں کا فائدہ بھی ہو۔ اور وہ لوگوں کی حاجت روائی کو اپنی ضرورت پر ترجیح دیتے تھے۔ اور یہی حیانت

انسانی کا وہ قانون ہے جو ہمیشہ سے چلا آ رہا ہے۔ درحقیقت امام احمد نیک آدمی تھے۔ وہ اس کی پرواہ نہیں کرتے تھے کہ لوگ

کیا کہیں گے۔ انہیں صرف اپنی زناہت نفس کا خیال رہتا تھا کہ مال ناجائز طریقہ سے حاصل نہ ہو۔ وہ کسی کام میں اپنی اہانت نہیں

سمجھتے تھے۔ کیونکہ انسان کا شرف ذاتی اس کی زناہت نفس میں ہے اور یا پھر دنی کا سوں اور لوگوں کا ممنون ہونے سے اپنا دامن

بچائے رکھنے میں ہے۔ جو لوگ چھوٹے چھوٹے کام سرانجام دینے میں غار محسوس کرتے ہیں۔ وہ درحقیقت پست اور کمزور لوگ

ہیں جن کے نفوس میں شرف ذاتی نہیں پایا جاتا۔ وہ اسی مصنوعی تعلی سے اپنے اس نقص کو چھپانے کی کوشش کرتے ہیں (سمجھ ہے)

كُلُّ مَيْسَرٍ لِّمَا خُلِقَ لَهٗ " فکر ہر کس بقدر بہت اوست

۳۔ ضروریات زندگی کو پورا کرنے کے لئے تیسرا طریقہ جس پر امام احمد عامل تھے، وہ کتابیات مجبوری قرض لینا۔ لیکن

معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ ہر ضرورت کے لئے ہر مقام پر قرض نہیں لیتے تھے۔ بلکہ قرض اسی وقت لیتے تھے۔ جب آمدنی کے عنقریب

آنے کی توقع ہوتی اور انہیں پورا یقین ہوتا کہ قرض دہندہ واقعی قرض دے رہا ہے۔ وہ کسی عطیہ وغیرہ کی نیت سے نہیں دے رہا،

اور یہ قرض حالت سفر میں نہیں لیتے تھے۔ کیونکہ حالت اقامت میں اس حاصل ہوتا ہے۔ اور ادائیگی کی توقع ہوتی ہے

لیکن سفر کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔ بعض اوقات وہ قرض اس وعدہ پر بھی لیتے تھے کہ سہولت کے وقت

ادا کر دوں گا اور قرض دینے والا اس نیت سے قرض دیتا کہ وہ واپس نہیں لے گا۔ اس صورت میں دونوں میں اختلاف

۱۔ ملاحظہ ہو مقدمہ سندس ترجمہ امام احمد از ذہبی طبع محدث سمریہ تحقیق الاستاذ احمد شاہ

ہو جاتا۔ امام احمد اپنی رائے پر ڈٹے رہتے۔ آخر کار قرض دار کو اپنا قرض واپس لینا پڑتا۔

ایک مرتبہ امام احمد نے اپنے ایک معاصر سے باختلاف روایت دو یا تین سو درم قرض لئے۔ جس کا شمار اہل تقویٰ میں ہوتا تھا اور لوگوں کا خیال تھا کہ وہ جائز طریقہ سے ہی مال جمع کرتا ہے۔ کچھ عرصہ کے بعد امام صاحب دو درم واپس کرنے کے لئے اس کے پاس گئے۔ اس نے کہا:-

”اے ابو عبد اللہ! میں نے جب یہ رقم تمہیں دی تھی تو واپس لینے کی نیت سے نہیں دی تھی۔“ امام احمد نے کہا: میں نے تو یہ رقم واپس کرنے کی نیت پر لی تھی۔“

یہ تھی امام احمد کی معیشت اور ان کے ذرائع بسر وہ مشقت کے ساتھ غربت اور فلاکت کی زندگی بسر کرتے تھے۔ بیس کسی سے عطیہ قبول کر کے احسان بردار ہونے سے محترز رہتے تھے۔ اور اس بات کا پورا خیال رکھتے تھے کہ جو مال انہیں حاصل ہو رہا ہے وہ قسم کے شبہ سے خالی ہو۔ اگر ذرا بھی شبہ ہوتا تو وہ مال واپس کر دیتے۔ اور ایسے موقع پر جواز کے پہلو پر حرمت کے پہلو کو ترجیح دے کر اس مال سے محروم ہونے کو ترجیح دیتے تھے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ ایک قرض کے سلسلہ میں انہوں نے کچھ سونا ہن رکھ دیا۔ جب ان کے پاس روپے کا بندوبست ہو گیا تو صاحب قرض کے پاس گئے اور اسے قرضہ ادا کر دیا۔ لیکن جب وہ سونا انہیں واپس دینے لگا تو اسے کچھ شبہ ہوا۔ کہ یہ کسی اور مرتبہ کا مال نہ ہو، چنانچہ اس نے دو چیزیں امام احمد کے سامنے رکھ دیں کہ ان میں سے جو کسی چاہو لے لو۔ لیکن امام احمد نے بہت زیادہ احتیاط سے کام لیا اور وہ دونوں چیزیں واپس کر دیں۔ اور قرض پورا ادا کر دیا۔ یعنی انہوں نے اپنے جائز حق سے دست بردار ہونا گوارا کر لیا۔ لیکن یہ پسند نہ کیا کہ کوئی اور چیز لے لیں۔ جو ممکن ہے کسی اور کی ہو، اور وہ ایسے معاوضہ کے بغیر دوسرے کی چیز پر قابض ہو جائیں۔ جس میں رضا کامل کے پورے عناصر موجود نہ ہوں۔

اس طرح آپ دیکھتے ہیں کہ یہ جنیل القدر عالم اپنی معاش کے سلسلہ میں اس راستہ پر چلتا ہے۔ جس میں لپٹی کی بجائے نفس کی بلندی پائی جاتی ہے۔ بلکہ وہ ہر طرح کی شدت اور سختی کے باوجود سرفراز رہتے اور ان کا ہاتھ اونچا رہتا تھا۔ نیچا نہیں ہوتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ باوجود فقر و غربت کے وہ حسب استطاعت سب سے زیادہ سخاوت کرتے تھے۔ اور اس بات کا سوت خیال رکھتے تھے کہ ان کا مال حلال اور طیب ہو، اس میں کسی قسم کا خبث اور غیر کی ملکیت ہونے کا شبہ نہ ہو۔ اس وصف کریم کی وجہ سے انہیں بجا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے دین کے معاملہ میں بہت چوکس تھے۔ جو کچھ خرچ کر سکتے اس کے خرچ کرنے میں دریغ نہ کرتے تھے۔

ولایت و عطایا قبول کرنے کا انکار

آپ نے دیکھ لیا کہ امام احمد کو اپنی ذات کا کس قدر خیال تھا کہ سنت عطار سے اپنے نفس کو ذلیل کرنا براشت نہیں کرے تھے۔ اور اپنے دین کے بارے میں اس قدر بخیل تھے کہ ہشتیہ حلال طیب مال حاصل کرتے تھے جو کہ شک و شبہ اور خبت کی سیل سے پاک ہو اور زکوٰۃ کے بارے میں انہوں نے اپنے نفس پر اس قدر پابندیاں لگا چھوڑی تھیں کہ سب سے سخت مسلک پر عمل پیرا ہوتے اور اپنی جائداد کی آمدنی کے علاوہ رہائشی مکان کی بھی زکوٰۃ ادا کرتے تھے۔ اور اس بارے میں وہ حضرت عمرؓ کے فتویٰ سے دلی تسکین حاصل کرتے۔ جو انہوں نے سواد عراق فتح ہونے پر دیا تھا۔

جبکہ امام احمد کے تعفف اور اصحاب علم و حدیث اور عوام کی بہ نسبت سخاوت کا یہ عالم تھا تو کیا خلفاء کے مال کی بہ نسبت بھی ان کا یہی حال تھا؟ جو کہ مسلمانوں کی زکوٰۃ اور فرائض و جمع فریضہ سے جمع کیا جاتا ہے جو ان پر واجب کئے گئے ہیں۔ تاکہ مصلحت است (رفاء عام) پر صرف کیا جائے۔ اور اس میں شک نہیں کہ علماء اور محدثین کی اعانت بھی اس کا ایک مصروف ہے۔ لہذا اگر امام احمد یہ مال قبول کر لیتے تو درحقیقت یہ خلفاء کا مال نہ ہوتا بلکہ اس قوم کا مال تھا جس کے پیغمبر کی حدیث کی تعلیم و تدریس میں وہ ہمہ تن مصروف رہے۔

لیکن امام احمد خلفاء سے مال لینے کے بارے میں بہت زیادہ عقیف اور بے رغبت نظر آتے ہیں۔ بلکہ وہ اپنے آپ کو نفرت کی حد تک اس سے دور رکھتے تھے۔ انہوں نے خلفاء کا دیا ہوا کوئی منصب یا عطیہ قبول کرنے سے ہماشتہ انکار کیا۔ بلکہ وہ ایسے لوگوں سے بھی مال نہیں لیتے تھے جو خلفاء سے عطیے قبول کرتے تھے۔ اور اس بارے میں وہ اس قدر سخت تھے کہ جن لوگوں نے کسی وقت بھی سلطان

دقت سے کچھ مال لیا ہو، ان کی کسی چیز سے ہر صورت اور ہر حال میں فائدہ اٹھانے سے احتراز کرتے تھے۔

اب ہم اس اجمال کی قدرے تفصیل بیان کرتے ہیں اور اس بارے میں کچھ واقعات پیش کرتے ہیں۔

امام شافعی جب دوسری مرتبہ بغداد تشریف لائے اور وہاں قیام پذیر ہوئے اور اپنے مسلک کی نشر و اشاعت کرنے لگے۔ تو

امام احمد ان کی مجلس میں پابندی کے ساتھ حاضر ہوتے تھے۔ اور طلب حدیث کے لئے سفر یا حضر میں کسی مشغولیت کے سوا کبھی ان کی مجلس سے علیحدہ نہیں رہتے تھے۔ امام شافعی نے دیکھا کہ امام احمدؒ امام عبدالرزاق بن حنبل سے طلب حدیث کے سلسلے میں ملن جاتے ہیں۔ اور ان کی کمی کے باعث اس سفر میں طرح طرح کی تکالیف اور صعوبتیں برداشت کرتے ہیں۔ اور ان فلان ابن فلان نے امام شافعی کے سپرد یہ کام کر رکھا تھا کہ میں کے لئے کسی قاضی کا انتخاب کریں تو انہوں نے امام احمدؒ کی سہولت کے پیش نظر یہ سوچا کہ کیوں نہ انہیں کما قاضی بنا دیا جائے۔ تاکہ امام عبدالرزاق سے بغیر کسی دشواری کے حدیث کا سماع کر سکیں۔ چنانچہ اس خیال پر انہوں نے امام احمدؒ کو اس منصب کی پیش کش کی۔ لیکن انہوں نے انکار کر دیا۔ پھر دوبارہ یہی پیش کش کی تو امام احمدؒ نے امام شافعی سے جو ان کے استاد تھے اور جن کا وہ نہایت احترام کرتے تھے عرض کی:-

اے عبداللہ! اگر میں نے آپ سے یہ بات پھر دوبارہ سنی تو آپ مجھے اپنی مجلس میں دوبارہ نہیں دیکھیں گے۔ امام احمدؒ نے اپنے شیخ کی یہ کربانہ پیش کش مسترد کر دی۔ اس لئے کہ وہ اپنے آپ کو صرف علم کے لئے وقف رکھنا چاہتے تھے۔ نیز یہ کہ ایسا پاکیزہ مال حاصل کریں جو ہر قسم کے شک و شبہ سے پاک ہو۔ اور ان کا خیال تھا کہ علم کی راہ میں مستحقین برداشت کرنا ضروری ہے اور پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی طرح وہ اپنے لئے منصب تقضا کا قبول کرنا جائز نہ سمجھتے ہوں۔ جب صورت حال یہ تھی کہ امام احمدؒ وہی مال حاصل کرتے تھے جو شک و شبہ سے خالی ہو، اسی لئے وہ خلفاء کے عطایا قبول کرنے سے بھی محترز رہتے تھے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور نہایت عسرت کی حالت میں بھی سختی کے ساتھ اس کے پابند رہتے۔

در اصل اُس زمانہ میں ائمہ کرام تین گروہوں میں منقسم تھے۔

۱۔ پہلا گروہ وہ تھا جو سلطان وقت اور خلافت سے دور رہتا اور ان سے کسی قسم کا عطیہ یا عہد قبول کرنے سے انکار کر دیتا۔ اور اس انکار پر شدت کے ساتھ قائم رہتا تھا۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ثوریؒ اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اچھی طرح جانتے تھے کہ مال قبول کرنے سے انکار اپنے تئیں ہلاکت کے پیش کرنا ہے۔ کیونکہ منصورؒ مال قبول کر لینے کے ساتھ بھی ان کی وفاداری کا امتحان کرتا رہتا تھا۔ لیکن اس کے باوجود اس کے قبول کرنے سے انکار کر دیتے تھے۔ منصورؒ کے بعض حاشیہ نشین یہ جانتے تھے کہ امام ابو حنیفہؒ مال قبول کر لیں اور اس کو اپنے مصرت میں نہ لائیں بلکہ صدقہ کر دیں۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ اس مال کو ایک ساعت بھی اپنے ملک میں لینا پسند نہ کرتے

۲۔ المناقب لابن الجوزی ص ۲۷ اور امام جوزی نے تصریح کی ہے کہ ائین کے دربار میں امام شافعیؒ کی بہت قدر و منزلت تھی۔

خود اس کے تاج کچھ سی کیوں نہ ہوں۔

۲۔ دوسرا گروہ وہ تھا جو خلفاء کے عطایا قبول کر لیتے تھے اور اس مال سے نادار لوگوں کی ضروریات پوری کرتے تھے اور طبقہ اہل علم کے ماحموندوں پر صرف کر دیتے تھے۔ اور اسراف و تبذیر کے بغیر خود بھی صرف کر لیتے تھے۔ تاکہ وہ ایسی با عزت زندگی بسر کر سکیں جو اہل علم اور اہل دین کے نمایان شان ہو۔

اس گروہ کے سربراہ حسن بصری اور امام مالک رضی اللہ عنہما تھے۔ چنانچہ امام مالک خلفاء سے عطایا لینے میں کسی قسم کا حرج نہیں سمجھتے تھے۔ اس لئے کہ وہ مسلمانوں کا مال تھا۔ اور اس مال کا مستحق اہل علم سے بڑھ کر کون ہو سکتا ہے۔ جنہوں نے لوگوں کو امور دین کی تعلیم دینی اور اہل معرفت و نہی عن المنکر کے لئے اپنی زندگیاں وقف کر رکھی تھیں۔ اور ان کی مثال فوج کی سی تھی۔ جو سرحدوں کی حفاظت کے لئے وقف تھی کہ دشمن کسی مدین سے داخل ہو کر امت کو نقصان نہ پہنچا سکے۔ پس جب فوج اس کی مستحق ہے کہ اس پر قوم کا روپیہ صرف ہو تو وہ علماء جو گمراہی کو روکتے اور دین میں ہر اس رخنہ کو بند کرتے ہیں جو امت کے دلوں تک سرایت کرنے والا ہو۔ مبادا وہ گمراہ ہو کر عذاب میں مبتلا نہ ہو جائے۔ اس مالی اعانت کے زیادہ سزاوار ہیں۔

بلاشبہ امام مالک کے یہ خیالات ایک بنیاد رکھتے ہیں اور اس بات سے ان کی صفائی ثابت ہو جاتی ہے۔ کہ امام مالک جو بھی نظام حکومت ہو اور حاکم جیسا کچھ بھی ہو اس کا احترام کرتے تھے۔ اور پند و غفلت کے ذریعہ اس کی اصلاح و تخریر کی کوشش کرتے تھے۔ اور یہ بالیسی خلفاء کے ساتھ اتصال کی مقتضی تھی۔ نہ کہ ان سے قطع تعلق کی، اور اتصال اس بات کا موجب تھا کہ ان سے عطایا قبول کئے جائیں اور انہیں مسترد نہ کیا جائے۔

۳۔ تیسرا گروہ ان دونوں گروہوں کے مابین تھا۔ یہ لوگ خلفاء کی رضی کے مطابق منصب بھی قبول کر لیتے تھے اور ان کے عطایا بھی قبول کرتے تھے اور اس رقم کو کار خیر پر صرف کر دیتے تھے۔ اگرچہ یہ حقیقت عطیہ نہیں تھا۔ بلکہ ان کا حق کارکردگی ہوتا تھا۔ اس گروہ سے امام شافعی ہیں۔ انہوں نے رشید کے دور حکومت میں منصب قبول کیا اور اس سے عطایا بھی لینے بنو عبد المطلب کا بنو ہاشم کے ساتھ ملحق ہونے کی وجہ سے۔ اس میں سے حصہ مقرر تھا۔ اس لئے ان لوگوں نے جاہلیت و اسلام اور مسلم و حرب کے ہر زمانہ میں بنو ہاشم کا ساتھ دیا تھا۔

امام احمد اور امام ابو حنیفہ میں فرق اس میں شک نہیں کہ اس باب میں امام احمد نے امام ابو حنیفہ کا مسلک اختیار کیا۔ اگرچہ امام احمد کے حالات نے اس اختیار کی وجہ سے انہیں بہت بڑی مصیبت میں ڈال دیا تھا۔ کیونکہ وہ نادار تھے۔ خلفاء

اور دوسرے لوگوں کے عطایا واپس کر کے محنت مزدوری سے اپنا پیٹ پالتے اور لوگوں کے لئے اجرت پر کتابیں لکھتے تھے۔ لہذا عطایا سے انکار کر کے انہیں صبر و قناعت سے کام لینا پڑتا تھا۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہ ایک مالدار آدمی تھے۔ ان کے کاروبار سے انہیں خاصا مال ہاتھ لگ جاتا تھا۔ اور اس سے ان فقہار اور محدثین کی ضروریات پوری کیا کرتے تھے۔ جنہیں ان کے ساتھ تعلق ہوتا تھا۔ بہر حال امام ابو حنیفہ کی مالی حالت بہت بہتر تھی۔

امام احمد خلفاء کے عطایا کو قبول نہیں کرتے تھے۔ اگرچہ عام نوعیت کے ہوتے تھے۔ اور ان کی نفات یا صفت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتے تھے۔ ایک روایت ہے کہ ماموں الرشید نے اپنے دور خلافت میں ایک شیخ الحدیث کے پاس بہت سا مال بھیجا تاکہ وہ اسے اصحاب حدیث میں تقسیم کر دیں۔ کیونکہ بعض محدثین کی مالی حالت بہت کمزور تھی۔ اور وہ ان کی اس لئے ملا کر ناجائز سمجھتے تھے کہ انہوں نے اپنے آپ کو حدیث کے لئے وقف کر رکھا تھا۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل کے سوا ان میں سے کوئی ایسا شخص نہ تھا جس نے اس رقم سے روپیہ نہ لیا ہو۔

یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جب ماموں فقہار اور محدثین کے ابتلا و امتحان کی طرف متوجہ نہیں ہوا تھا۔ اور انہیں یہ کہنے پر مجبور نہیں کیا تھا کہ قرآن مخلوق ہے۔ کیونکہ اس امتحان کی طرف تو اس نے اس وقت پلٹا دیا تھا جب وہ جہاد کی غرض سے بغداد چھوڑ کر طرطوس چلا گیا اور اسی سفر میں وہیں اس نے وفات پائی تو یہ اس کی خلافت کے آخری سال میں ہوا تھا۔

بلاشبہ مستحکم اور ماثق کے عہد خلافت میں امام احمد کے سامنے عطایا پیش نہیں کئے گئے۔ بلکہ یہ ان کی ابتلا اور تکلیف کا دور تھا۔ اور یہ ابتلا "بلا" سے تھا نہ کہ عطا سے، اور مصیبت سے تھا نہ کہ نعمت سے، اور یہ ظاہر ہے کہ وہ اس دور ابتلا میں طیب النفس اور قضا الی پیدا تھی اور مطمئن رہے۔ اسی سے مدد مانگتے رہے۔ اور دوسروں کو چھوڑ کر اسی کی رحمت کے طلبگار رہے۔

اطمینان و آرام کا زمانہ | پھر جب ابتلا و امتحان کی سلطنت ختم ہو گئی تو اطمینان و آرام کا زمانہ شروع ہوا۔ متوکل کا زمانہ آیا تو امام احمد کو ایک اور مصیبت سے دوچار ہونا پڑا جو نفس پر سخت تھی۔ اور جسم کے اندر بھی اس کے اثرات ظاہر تھے۔ وہ مصیبت یہ تھی کہ متوکل نے امام احمد کے سامنے مال و دولت پیش کی اور اس پیش کش پر اصرار کیا۔ متوکل کے حاشیہ نشینوں نے زور دیا کہ وہ اسے قبول کر لیں۔ لیکن امام احمد نے شدت اصرار کے ساتھ اس کے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اور یہ بات بھی نہیں مانی کہ یہ مال لے لیں اور از خود صدقہ کر دیں۔ حالانکہ خلیفہ ان سے اس بات کا مطالبہ کرتا رہا۔ لیکن امام احمد نہیں چاہتے کہ اس قسم کے مال کو ایک لمحہ

کے لئے اپنے ملک میں لائیں۔ اللہ یہ کہ اس پر مجبور کر دئے جائیں۔ ان کے خیال میں اہل فراہت کے لئے ایسے مال کے قریب جانا جائز نہ تھا اس لئے کہ دوسرے لوگ اس کے زیادہ مستحق تھے۔ کیونکہ یہ مال سرحدوں کی حفاظت، سامان جنگ کی فراہمی، فوج کی تیاری اور محتاج مصیبت زدہ اور ضرورت مند کی دستگیری اور اعانت کے لئے ہے۔ اور امام احمد اس فتویٰ ہی آمدنی کے سبب جو خدا کے فضل و کرم سے انہیں پہنچا رہی تھی، ایسے نہیں تھے کہ اپنے آپ کو اہل فقر و حاجت کے گروہ میں شمار کر لیتے۔

امام احمد نے متوکل کے مال کو رد کر دیا اور اسے قبول نہ کیا۔ اگر کبھی بالکل مجبور ہو کر انہیں اس قسم کی پیشکش قبول بھی کرنی پڑی تو اس مال کو محتاجوں اور ضرورت مندوں میں تقسیم کر دیا۔ اس قسم کے واقعات متوکل کے ابتدائی دور میں پیش آئے۔ جبکہ اہل سور نے متوکل کو امام احمد کے خلاف بھڑکانے اور ان دونوں میں عداوت ڈالنے کی کوششیں کیں۔ یہاں تک کہ ایک جھوٹی چغلی خوری کی بنا پر امام موصوف کے گھر کی تلاشی لی گئی۔ اس کی بنا اس بات پر تھی کہ امام احمد نے اپنے گھر میں ایک علوی کو پناہ دے رکھی تھی جو خلافت کا دشمن تھا تو اس قسم کی فضا میں جو بدگمانی سے پڑھتی، وہ باورِ نخواستہ اس مال کے قبول کرنے پر مجبور ہو جاتے اور اسے ایسے محتاجوں اور ضرورت مندوں میں تقسیم کر دیتے تھے جو نہایت تحمل سے اپنی زبوں حالی کو چھپائے رکھتے تھے۔

روایت ہے کہ ایک مرتبہ متوکل کے وزیر نے انہیں لکھا:-

”امیر المؤمنین آپ کی خدمت میں تحفہ کی رقم بھیج رہے ہیں۔ وہ آپ کو اپنے حضور میں طلب فرماتے ہیں۔ خدا کے لئے ایسا نہ کیجئے گا کہ آپ

نہ آئیں، یا مال واپس کر دیں۔ ورنہ ان لوگوں کو جواب سے لے کر بھیج رہے ہیں۔ شکایت کا موقع مل جائے گا۔“

یہ خط پا کر امام احمد مجبور ہو جاتے ہیں کہ چغلی خوری کی شکایتوں کو پر اگندہ کرنے کے لئے یہ مال قبول کر لیں، لیکن اس رقم کو وہ ہاتھ بھی نہیں لگاتے اور اپنے صاحبزادے صالح کو حکم دیتے ہیں کہ اسے لے لیں اور کل یعنی دوسرے دن ہی مہاجرین و انصار کی اولاد اور دوسرے اہل حاجت میں تقسیم کر دیں۔ گویا وہ سمجھتے تھے کہ خود ان کے مقابلہ میں یہ لوگ اس مال کے زیادہ مستحق ہیں۔ جو ان کی عطائے محروم ہیں۔

لیکن جب متوکل نے امام احمد کے تقویٰ و ایمان اور قتلوں سے کنارہ کشی کو دیکھا تو اسے امام موصوف کی طرف سے پورا اطمینان ہو گیا۔ اور زہر بت یہاں تک پہنچی کہ جب متوکل کے پاس امام احمد کی شکایت پہنچتی ہے کہ امام احمد نے آپ کے کھانے سے کچھ کھانا پسند کرتے ہیں اور نہ آپ کے فرش پر بیٹھتے ہیں بلکہ یہ شراب (نہید) جو آپ پیتے ہیں اسے بھی حرام سمجھتے ہیں۔

سہ النائب لابن الجوزی ص

تو وہ ایسا جواب دیتا جو چیل خور کی جڑ کاٹ ڈالتا۔

اگر معصوم بچہ سے زندہ ہو جائے اور امام احمد کی مجھ سے تمکانت کرے تو اسے بھی میں نہیں ماننے کا ہاں

جب امام احمد نے متوکل کی نظر میں یہ مرتبہ حاصل کر لیا کہ متوکل نے انہیں اس بات کی پوری پوری آزادی دے دی ہے کہ خواہ اس کے عطایا کو قبول کریں خواہ مسترد کر دیں، تو اس کے بعد امام موصوف وہ رفیق رو کر دیتے تھے۔ اگرچہ وہ رقم اس غرض سے بھیجی جاتی کہ اسے اہل حاجت اور نادار لوگوں میں تقسیم کر دیں۔ چنانچہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ متوکل نے ایک ہزار دینار ان کی خدمت میں بھیجے۔ تاکہ اس رقم کو اہل حاجت میں تقسیم کر دیں تو امام احمد نے فرمایا:-

”میں اپنے گھر میں تمام لوگوں سے منقطع ہوں اور میرا منہ انہیں نے مجھے اجازت دے رکھی ہے کہ جوابات مجھے ابھی نہ لگے وہ نہ کرنا اور یہ رقم بھی مجھے ناپسند ہے۔“

جب امام احمد خلیفہ کا مال لینے سے بچ گئے اور انہیں اس بات سے بھی راحت حاصل ہو گئی کہ بحالت مجبوری اسے قبول کریں۔ لیکن اس حلیل القدر عالم کا دل ابھی تک پوری طرح مطمئن نہ تھا۔ کیونکہ ان کی اولاد اور رشتہ دار خلیفہ کے عطایا قبول کرتے تھے۔ امام احمد انہیں اس فعل سے باز رکھنے کی کوشش کرتے لیکن وہ باز نہ آتے، امام موصوف ان سے فرمایا کرتے:-

تم یہ مال کیوں لیتے ہو جبکہ سرحدی محفل اور غیر محفوظ ہیں اور مال نے مستحق لوگوں میں تقسیم نہیں ہوتی۔

پھر حبیب وہ خلیفہ کے عطایا قبول کرنے سے باز نہ آتے تو امام موصوف ان سے مقاطعہ کرتے نہ ان کا کھانا کھاتے نہ پینے تھے۔ یہاں تک کہ وہ ردی بھی نہ کھاتے تھے جو ان کے تنور میں ان کی آگ سے پک کر آتی تھی۔

چنانچہ ایک مرتبہ انہیں معلوم ہوا کہ:-

کہ ان کے سامنے جو ردی رکھی ہے۔ وہ ان کے ایک صاحبزادے کے گھر کے تنور میں پک کر آئی ہے۔ انہوں نے اسے کھانے سے انکار کر دیا۔ اس لئے کہ یہ فرزند سلطان کے عطایا قبول کرتا ہے۔ خلیفہ کو یہ بات پہنچی ہے لیکن وہ نہ اس پر برہم ہوتا ہے اور نہ آمادہ انتقام، کیونکہ وہ ان کے ایمان و خلوص کو پہچان چکا تھا۔ وہ کہتا کیا ہے کہ امام احمد اب ہمیں ان کے فرزند کو بھی مال و انعام دینے سے منع کرتے ہیں۔ اس کے بعد خلیفہ حکم دیتا ہے کہ آئندہ امام احمد کے اقارب اور اولاد کو یہ رقم خفیہ طور پر دی جایا کرے تاکہ انہیں معلوم نہ ہو سکے۔

تاکہ ابیں معلوم نہ ہو سکے۔

لیکن کیا ان باتوں سے ہم یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ امام احمد غلغار کے عطایا کو حرم صریح سمجھتے تھے۔ نہیں یہ بات نہیں تھی بلکہ وہ ان کے مال کو مشکوک سمجھتے تھے اور قطعی حرام ہونے کا فتویٰ نہیں دیتے تھے۔ لیکن امام احمد کے لئے کسی چیز کا مشکوک ہونا ہی کافی تھا کہ وہ اسے چھوڑ دیں اور اپنے نفس کو منزہ رکھیں اور یہ کہ اس شخص کے مل سے فائدہ نہ اٹھائیں جو عطایا قبول کرتا ہو اس لعین کے ساتھ کہ یہ حرام نہیں ہے۔

چنانچہ مردی ہے کہ ایک مرتبہ امام احمد بیمار پڑ گئے۔ ان کا صاحبزادہ عبادت کے لئے حاضر ہوا اور عرض کی:-
ابا جان! میرے پاس کچھ روپیہ ہے۔ جو توکل نے مجھے دیا تھا۔ کیا میں اس سے حج کر لوں؟
آپ نے فرمایا: ہاں کر لو۔ صاحبزادے نے عرض کی:- اگر اس طرح کی رقم آپ کے پاس آئے تو آپ اسے کیوں قبول نہیں کرتے؟ تو آپ نے فرمایا:-

بیٹے! میں خلیفہ کے عطایا کو حرام نہیں سمجھتا۔ لیکن میں ان سے پرہیز کرتا ہوں کہ یہ نزاہت نفس کے خلاف ہیں۔
اس سے ثابت ہوا کہ امام احمد غلغار کے عطایا کو قبول کرنے کو حرام نہیں سمجھتے تھے۔ البتہ انہیں مشتبہ ضرور خیال کرتے تھے اور جب کوئی چیز مشتبہ ہوتی تو اس سے پرہیز کرتے۔ کیونکہ وہ ان زباً و ابدال سے تھے جو مال و دولت پر نزاہت نفس کے ساتھ بھوک کو ترجیح دیتے تھے۔ اور شک و شبہ کی صورت میں نعمت پر اضطراب نفس کو پسند کرتے تھے۔ وہ مشتبہ چیزوں کو چھوڑ کر غیر مشکوک چیزوں کو اختیار کرتے تھے۔ حضرت امام صاحب کا فکر و قلب اور ایمان بھی اسی قسم کا تھا۔

امام احمد کی علمی شہرت

امام احمد کی زندگی ہی میں ان کی علمی شہرت ملک کے اطراف و جواب میں پھیل گئی۔ بلکہ علم حدیث و آثار میں تو وہ اسی وقت سے مشہور ہو گئے تھے۔ جب ابھی نوجوانی میں تحصیل علوم میں مشغول تھے اور مختلف شیوخ سے استفادہ کر رہے تھے۔ چنانچہ احمد بن سعید الرازی آپ کے متعلق کہتے ہیں۔

میں نے کوئی سیاہ مولعینی نوجوان نہیں دیکھا جو احمد بن حنبل سے زیادہ آنحضرت کی احادیث کا حافظ اور فقہ کا عالم ہو۔ امام موصوف کے شیخ امام شافعی اپنے قابل قدر شاگرد سے فرماتے۔

تم احادیث صحیحہ کو ہم سے زیادہ جانتے ہو جب کوئی حدیث تمہیں مل جائے تو مجھے بھی اس سے باخبر کرو تاکہ میں اس کے مطابق مسلک اختیار کروں۔ خواہ وہ حدیث شامی کی ہو یا سہری کی ہو یا کوئی کی۔ امام مزنیؒ راوی ہیں کہ ایک مرتبہ امام شافعیؒ نے فرمایا۔

یقین شخص اس زمانہ کے عجائبات سے ہیں (۱) ایک عربی شخص ہے جو عربی زبان کا ایک لکڑھی صحیح نہیں بول سکتا۔ وہ ابو ثورؒ ہے۔ (۲) دوسرا عجمی شخص ہے لیکن عربی زبان کے ایک لفظ میں بھی غلطی نہیں کرتا۔ وہ ہے حسن زعفرانی (۳) تیسرا جو ابھی نوجیز ہے لیکن جب کوئی بات کہتا ہے تو وقت کے امیرؒ بھی اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ اور وہ ہے احمد بن حنبلؒ۔ امام شافعیؒ کے ایک شاگرد حنبل بن کحیٰ روایت کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے فرمایا۔

میں بغداد سے رخصت ہوا۔ ہاں میں نے اپنے پیچھے کسی شخص کو بھی ایسا نہیں چھوڑا جو احمد بن حنبلؒ سے زیادہ صاحب درع، پرہیزگار اور نقیبہ ہو۔

امام شافعی نے علم حدیث اور فقہ میں امام احمد کی جلالت قدر کے اعتراف کے ساتھ ساتھ عقل و فراست میں بھی ان کی تعریف کی ہے۔ جیسا کہ امام شافعی کے شاگرد محمد بن صباح دعایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا ہے۔
میں نے احمد بن حنبلؒ اور سلیمان بن داؤد الہاشمیؒ سے زیادہ سمجھدار کوئی اور شخص نہیں دیکھا۔

یہ اس وقت کے بہت بڑے عالم زائد۔۔۔ شافعیؒ کے اقوال ہیں جو انہوں نے امام احمدؒ کے بارے میں کہے جو ابھی نوجوان ہی تھے۔ اور کچھ شک نہیں کہ عمر کی بہت سی منزلیں طے کر لینے کے بعد۔۔۔ جبکہ وہ طلب فقہ اور حدیث سے ایک دن بھی غافل نہیں رہے۔۔۔ ان کے علم و عقل میں ترقی ہوئی اور ان کی شہرت پھیل گئی۔ خصوصاً دور ابتلا کے بعد تو ان کی شہرت کا آفتاب نصف النہار تک پہنچ گیا۔ کیونکہ انہوں نے خندہ پیشانی سے مصائب برداشت کئے اور صبر جمیل کو اپنا شیوہ بنائے رکھا۔ نہ کسی قسم کی جزع فزع کی اور نہ کسی کے سامنے اپنی تکلیف کا شکوہ کیا۔ چنانچہ امام احمد کے علم و فضل کے بارے میں ہم ان کے معاصرین کی چند شہادتیں پیش کرتے ہیں:-

حافظ علی بن المدینیؒ، امام صاحب کسے ہم عصر فرماتے ہیں:-

”ہم میں احمد بن حنبلؒ سے زیادہ حافظ حدیث کوئی نہیں ہے۔“

نیز ان کے متعلق فرماتے ہیں

”میں انہیں پچاس سال سے جانتا ہوں (اس عرصہ میں ان کی خیر بڑھتی رہی ہے)“

آپ کے ایک دوسرے ہم عصر اور ہم مجلس تقاسم بن سلام فرماتے ہیں:-

”علم چار آدمیوں پر ختم ہے۔ یعنی احمد بن حنبلؒ، علی بن المدینیؒ، یحییٰ بن معینؒ اور ابو بکر بن شیبہؒ۔ امام احمد ان سب سے

بڑے فقیہ تھے۔“

نیز فرماتے ہیں:-

”میں نے احمد سے زیادہ سفت کا عالم نہیں دیکھا۔“

یحییٰ بن معینؒ آپ کے بارے میں کہتے ہیں:-

”خدا کی قسم نہ ہم میں احمد کی سی قوت برداشت ہے اور نہ ہم اس کے طریقہ پر چل سکتے ہیں۔“

عبدالرحمن بن مہدی کا قول ہے:-

امام احمد بن حنبل سفیان ثوری کی روایات کو سب سے زیادہ جانتے ہیں اور فرماتے ہیں:-

”حبیب بھی میں احمد بن حنبل کو دیکھتا سفیان ثوری یاد کرتے ہیں“

سفیان ثوری اپنے وقت کے بہت بڑے فقیہ، محدث، زاہد، زہد، زکی النفس اور عقیف تھے۔ اُن کے جلیل القدر علم ان لوگوں کے خاص طور سے حالات بیان کریں گے جنہوں نے امام احمد کی شخصیت پر گہرا اثر ڈالا۔ علم اس سے کہ امام احمد نے ان علماء از خود دیکھا ہے یا ان کے تلامذہ سے ان کے علوم کو حاصل کیا ہے، کیونکہ سفیان ثوری ان سب سے زیادہ ممتاز تھے جنہوں نے امام احمد کے علم اور شخصیت پر گہرا اثر ڈالا۔

ہم نے یہ چند اقتباسات نقل کئے ہیں جو دوسرے علماء سے اس جلیل القدر امام کی تبار و وصف کے متعلق منقول ہے۔ ہم نے کہ اپنے عقیدے کی راہ میں اپنی جان تک قربان کر دی اور اپنے نفس کی تربیت اور تکمیل کی، احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور فتاویٰ صحابہ کو حفظ کیا، ان کی روایت کی اور انہیں مدون کیا۔ اور پھر ان پر تخریج کیا اور انہی سے فقہی مسائل کا استنباط کیا۔ غرضیکہ احادیث نبویہ اور آثار صحابہ ہی آپ کا مہتاب علم تھے۔

یہاں ہم امام صاحب کے علمی گوشوں اور حدیث و فقہ میں ایک کے مناجح سے بحث کرنا نہیں چاہتے۔ ان کی تفصیل قرآن کے آثار و روایات اور فقہ کی درست میں آئندہ آرہی ہے۔ بلکہ یہاں صرف یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وہ کون سے عوامل و اسباب تھے جو امام صاحب کے لئے اس ثروت علمیہ کا باعث بنے؟

وہ عوامل جنہوں نے ان کی شخصیت اور سیرت کی تعمیر میں حصہ لیا، چارہ ہیں:

۱۔ اوصاف حمیدہ، خواہ وہ خلقی ہوں یا کسی

۲۔ شیوخ حدیث اور دیگر اساتذہ جنہوں نے ان کی تربیت کی۔

۳۔ شخصی زندگی اور ان کے خصوصی درامات۔

۴۔ وہ زمانہ جس میں انہوں نے زندگی بسر کی اور موسمیات میں انہوں نے تربیت پائی۔

اب ہم ان میں سے ہر ایک عامل کا الگ بیان کرتے ہیں تاکہ قارئین کتاب پر وہ مختلف ترجیحات

۱۔ المناقب لابن الجوزی، حلیۃ الاولیاء، تاریخ ذہبی اور طبقات ابن سبکی میں بہت علماء سے احمد بن حنبل کی تبار و تعریف منقول ہے۔ ہم نے

صرف چند اقتباسات پیش کئے ہیں۔ باقی کے لئے ان کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

ظاہر اور روشن ہو جائیں جو اس نفس کریمہ پر کار فرما رہے۔ علم سنت، فقہ اثری، آراء کلامیہ جو انہوں نے دیانتداری کے ساتھ بیان کیں انہیں کے ثمرات طیبہ ہیں۔ قطع نظر اس سے کہ یہ آراء و افکار نفس الامر کے اعتبار سے صحیح ہوں یا غلط، ان کی تفکر کا خلاصہ اور دراست کا نچوڑ تھے۔

ان عوامل میں سے سب سے پہلے ہم ان کے اوصاف کا ذکر کرتے ہیں۔

اوصاف | امام احمد جن صفات سے متصف تھے، وہی ان کی شہرت اور علم عزیز کا سبب بنیں جسے وہ اپنے بعد بطریق یادگار چھوڑ گئے۔ اور جس کے باعث ان کا چچا امصار اسلامہ میں پھیل گیا۔ ان صفات میں سے کچھ تو وہی تھیں جو خدائے بلند وقادر مطلق اپنی مخلوق میں جسے چاہتا ہے عطا کر دیتا ہے۔ اور بعض صفات کسی تھیں۔ جو انہوں نے تعلیم و تربیت اور مشق سے اپنے اندر پیدا کی تھیں۔ اب ہم ان دونوں قسم کی صفات کا ذکر کرتے ہیں۔ اور یہ بھی بتائیں گے کہ امام صاحب کے علم کی لشکیں میں ان صفات کا کیا اثر پڑا؟

قوت حفظ | ان صفات میں پہلی اور اہم ترین صفت ان کا قوی حافظہ تھا، اور یہ قوت حفظ اکثر محدثین کی صفت تھی لیکن ان میں سے جو مرتبہ امامت پر فائز تھے ان میں یہ صفت خاص امتیاز کے ساتھ پائی جاتی تھی۔ فقہار کرام میں سے امام مالکؒ اور امام شافعیؒ پورے طور پر اس صفت کے ساتھ متصف تھے جو کہ فقہ اور نظر و استنباط کے سلسلہ میں گراں بہاد دولت چھوڑ گئے ہیں۔ غور کیجئے تو یہ حافظہ ہی ہر قسم کے علم و نظر کی بنیاد ہے۔ اور اہل علم کے لئے ضروری ہے کہ انہیں احادیث و آثار کا کچھ حصہ حفظ ہو جسے مبنی قرار دیں اور اس سے استنباط و استخراج کریں۔ اس دور کے علماء و نفسیات بھی گزشتہ لوگوں کی طرح قوت یادداشت، حافظہ اور حاضر جوابی کو ذہانت کے عناصر قرار دیتے ہیں اور حاضر جوابی ہی ایک ایسا وصف ہے جو معلومات محفوظ کو مناسب وقت پر انگیز کرتا رہتا ہے۔

بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے امام احمد کو اس صفت سے بہرہ وافر عطا فرمایا تھا۔ اس بارے میں بہت سی روایات ہیں جو ایک دوسرے کی تائید و توثیق کرتی ہیں۔ چنانچہ اس سلسلہ میں ایک روایت خود امام احمد سے مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔
”میں دیکھ سے امام ثوریؒ کی حدیثیں یاد کیا کرتا تھا۔ جب وہ عشا کی نماز پڑھ کر اپنی منزل کو روانہ ہوتے تو میں ان سے یاد کرتا۔ کبھی کبھی تو نو دس حدیثیں بھی یاد کر لیتا تھا۔ جب وہ گھر میں داخل ہو جاتے تو طالعہ ان حدیث مجھ سے فرمائش کرتے۔
”میں نے کہ اپنی وہ احادیث ملا کر ادوں۔ چنانچہ میں انہیں ملا کر اتنا اور وہ انہیں لکھ لیتے۔“

امام احمد کی موت حفظ و ضبط کے متعلق ان کے ہم عصروں نے بھی شہادت دی ہے۔ بلکہ وہ ان سب سے قوی الحافظ مانے جاتے تھے۔ یہاں تک کہ جب ابو زرعه ان کے معاصر سے پوچھا گیا کہ:-

مشائخ اور محدثین میں سب سے قوی الحافظ آپ نے کسے دیکھا،

تو انہوں نے جواب دیا۔ "احمد بن حنبل کو"

علم و فہم میں کمال

صرف یہی نہیں تھا کہ امام احمد کا حافظہ قوی تھا بلکہ وہ جو روایت کرتے تھے اسے سمجھتے بھی تھے۔ رسول خدا کی احادیث اصحاب کرامؓ اور ان تابعین کے فتاویٰ انہیں ازبر تھے جو زہد و ورع اور فقہ و افتاء میں خاص شہرت رکھتے تھے۔ اور امام صاحب ان سب چیزوں کو اس جالفرد کی طرح سمجھتے تھے جو اپنی معلومات پر استنباط کی عمارت قائم کر سکتا ہو۔ وہ اپنے اس فہم کے اعتبار سے اپنے ہم عصر محدثین میں خاص امتیاز رکھتے تھے۔ وہ حضرات صرف روایت حدیث پر اکتفا کرتے تھے۔ اور فقہ و روایت سے کام نہیں لیتے تھے۔ گویا انہوں نے استنباط احکام کا کام ان فقہاء پر چھوڑ دیا تھا جو فن استنباط میں تخصص حاصل کر چکے تھے۔ اور ایسے لوگوں پر امام ابو حنیفہ کی تشبیہ صادق آتی ہے کہ محدثین دو فروش ہیں اور فقہاء طبیب ہیں۔ لیکن امام احمد جس طرح روایت حدیث میں بلند پایہ حافظ اور راوی تھے۔ اسی طرح فقہہ آثار کی طرف بھی ان کی خاص توجہ تھی۔

اسحق بن راہویہ اس بارے میں فرماتے ہیں:-

"میں عراق میں امام احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین اور دیگر علماء حدیث کی مجالس میں بیٹھا کرتا تھا۔ ہم لوگ حدیث کو ایک یا

یاد دیا تین طرق سے زیر بحث لایا کرتے تھے۔ پھر جب میں کسی حدیث کے متعلق سوال کرتا تھا کہ اس سے مراد کیا ہے؟

اس کی تفسیر کیا ہے؟ اس میں فقہ کا کونسا مسئلہ پایا جاتا ہے۔ تو احمد بن حنبل کے سوا سب خاموش ہو جاتے۔"

امام احمد اگر حدیث و فقہ میں امام تھے۔ تو انہیں یہ بھی امام نہیں مان لیا گیا تھا بلکہ اس کی وجہ حدیث و سنت و فتاویٰ

تابعین اور استنباط احکام میں ان کا علمی کمال تھا۔ چنانچہ امام صاحب کے شاگرد ابراہیم الجری ان کے علمی کمال کے متعلق کہتے ہیں:-

تین آدمیوں کی مثل میری نظر سے نہیں گزرا اور عورتیں ان جیسا بچہ جننے سے عاجز ہیں۔ میں نے ابو علیہ القاسم بن

سلام کو دیکھا، وہ علم کا پہاڑ تھے جس میں روح بھونک دی گئی ہو۔ میں نے بشر بن الحارث کو دیکھا۔ میں انہیں ایسے

شخص سے تشبیہ دیتا ہوں۔ جس کا غیر عقل سے تیار ہوا ہو۔ میں نے احمد بن حنبل کو دیکھا تو میں نے ایسا محسوس کیا کہ گویا خدا تعالیٰ نے ان پہلوں اور پھیلوں کا علم جمع کر دیا ہے۔ لیکن اور یہ جو میں نے کہا ہے کہ ان لوگوں اور پھیلوں کا علم ان میں جمع ہو گیا تھا۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے احادیث اور آثارِ سلطنت کو حفظ کر لیا تھا۔ اور ان کی فقہ میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔

صبر و جلاوت | امام احمد کا دوسرا وصف جو ان کے اوصاف میں امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ اور جو ان کی نیک نامی

اور شہرت کا بہت بڑا سبب ہے۔ وہ ہے صبر و جلاوت اور قوت برداشت کی صفت، دراصل یہ وصف ان کے تمام خصائص حمیدہ کو جامع ہے۔ اور قوتِ ارادی، صدقِ عزیمت اور عالیٰ ہمتی اس کا اساس بنی رہی ہے۔ اس راہ میں جس قدر بھی ان پر جہانی مصائب نازل ہوئے لیکن اس وصف کو انہوں نے ہاتھ سے نہیں جانے دیا۔ دراصل یہ وصف امام صاحب کا مزاج خصوصی بن گیا تھا۔ اور اس کے باعث ان میں فقر و جور، اعفت، عزت نفس، خودداری اور مصائب برداشت کرنے کی قوت پیدا ہو گئی تھی اور یہی چیز تھی جس نے ان میں یہ ہمت پیدا کر دی تھی کہ کسی قسم کی کمزوری کا اظہار کئے بغیر طلبِ علم کے لئے ملک کے اطراف و جوانب کا چکر لگائیں۔ صحرا اور بیابانوں کو قطع کریں۔ اگر حلات ساز گار ہوں تو سواری پر اور زانو راہ کی کمی ہو تو پادیاہ سفر کی منزلیں طے کریں۔ چنانچہ وہ طلبِ علم کے سلسلہ میں لیصرہ، کوفہ، امین اور حجاز پہنچے اور طلبِ حدیث کے سلسلہ میں کئی بار سفر کئے۔ تاکہ علماء سے استفادہ کرے۔ اثنا عشر میں بعض اوقات بار برداری کر کے اپنے لئے سدرِ رملی کا بند دلبست کرتے۔ اور کبھی تنگدستی کی وجہ سے اجرت پر لکھنے کا کام کرتے اور کبھی سوغہ ملتا تو مصنوعات بناتے تاکہ اپنی محنت سے کمایا ہوا مال کھا سکیں۔ اور یہ سب کچھ انہی کی اقتدار اور منہاجِ صالحین کی اتباع کے جذبہ میں کرتے کام کر کے اپنا پیٹ پالنے کو خلفاء کے عطایا پر ترجیح دیتے کیونکہ انہی ہاتھ دینے والا بہر حال نیچے ہاتھ لینے والا ہے بہتر ہے۔ اور ان سب کاموں میں یہی وصف عالیٰ — یعنی صبر و جلاوت اور قوت برداشت، عزم و ارادہ، باوجود فقر و فاقہ کے عالیٰ ہمتی — ان کی معاون رہی

پھر حبیبِ عالم و فاضل بن کر سندِ درس و افتاء پر متمکن ہوئے تو ان پر امتحان و آزمائش کی بلا کبریٰ نازل ہوئی۔ اس وقت بھی یہی صفت ان کا ہتھیار بنی اور انہوں نے نہایت صبر کے ساتھ ہر قسم کی تکالیف کو برداشت کیا۔ مخالفین نے بھی ان کی اذیت رسانی میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑا۔ آخر کار وہ اکتا گئے لیکن امام احمد نے کسی قسم کا عجز و ضعف ظاہر نہ کیا، نہ ان کے سامنے جھکے

اور نہ قرآن کے مخلوق ہونے کا اعتراف کیا۔ کیونکہ ایسا کہنا ان کے نقطہ نظر سے کفر و مروق نہیں تو بدعت و انحراف ضرور تھا۔ اور ان مصائب کا برداشت کرنا قوتِ عزم اور صبر و برداشت کے بغیر آسان نہ تھا۔

پھر حبیب اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے دور تشدد ختم ہوا تو نصرت کی بجائے نصرت کے ساتھ ابتلا شروع ہوا۔ ضروری تھا کہ امام احمد اس دور ابتلا میں کامیابی کے ساتھ گزر جائیں جیسا کہ اس سے قبل دور تشدد کو صبر و عزیمت کے ساتھ جھیل لیا تھا۔ اب ان کے سامنے عطایا کی صورت میں دولت کے ڈھیر لگا دیئے گئے۔ لیکن باوجود اس کے کہ وہ خود بھی پریشان حال تھے اور ان کی اولاد اور پوتوں میں سے ہر ایک شدتِ احتیاج میں مبتلا تھا، وہ ان سب چیزوں پر اپنی قوتِ ارادی، صدقِ عینیت اور عالی ہمتی سے غالب رہے اور نزاہتِ نفس کی خاطر ہر عطیہ کو واپس کر دیا تاکہ خالص اللہ کے بن کر رہیں اور کسی انسان کے رہیں سنت نہ بنیں، اس حال میں بھی ان کے پاس اسی وصفِ صبر کا سرمایہ تھا اور ان کا یہ جہاد پہلے سے کسی طرح کم نہ تھا۔ اگرچہ اس کی نوعیت مختلف تھی۔ لیکن امام صاحب خدا ان سے راضی ہو پہلے سے زیادہ شرف و بلندی اور علو ہمتی کے ساتھ اس سے گزر گئے۔ اس میں شک نہیں کہ امام احمد کا یہ وصف ان کے تمام صفاتِ عالیہ میں ممتاز اور نمایاں تھا۔ یہی وصف تمام اوصاف کا راز سر بستہ اور عنوان تھا۔ اور یہی وصف امام احمد کی عظمت کی کلید اور ان کی کائناتِ شہرت کا خالق تھا۔

اب یہ بات بتادینا بھی ضروری ہے کہ امام احمد کی یہ صفتِ صبر جہان کا طرہ امتیاز تھی، وہ ہے جسے قرآن نے "صبر جمیل" سے تعبیر کیا ہے جس کی حضرت یعقوب علیہ السلام نے اپنے بیٹوں کو دعوت دی تھی۔ جیسا کہ قرآن میں ہے۔

فَصَبِّرْ جَمِيلًا

اچھا صبر ہی بہتر ہے (۸۳ - ۱۲)

اور صبر جمیل کیا ہے؟ — ایسا صبر جو شکوہ و شکایت اور آہ و منہاج سے یکسر خالی ہو۔ امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا صبر بھی اسی طرح کا تھا۔ ان پر اذیتوں کے پہاڑ ٹوٹے لیکن نہ انہوں نے فک و اضطراب کا اظہار کیا۔ اور نہ ہی حربِ شکایت دیان پر لائے۔ نہایت ثابت دلی کے ساتھ ہر مصیبت برداشت کی اور ان کے دل میں کبھی طیش آیا۔ اور نہ ہی سترزل ہوئے۔ اس موقع پر ہم امام صاحب کا ایک واقعہ ذکر کرتے ہیں۔ جس سے ان کے ثبات و استقلال کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ وہ واقعہ یہ ہے کہ ایامِ ابتلا میں امام صاحب کو خلیفہ کے حضور لایا گیا۔ وہاں انہیں مرغوب اور دہشت زدہ کرنے کی کوشش کی گئی۔ کہ وہ خلیفہ کی حسبِ مرضی (خلقِ قرآن) کا اعتراف کر لے چنانچہ ان کی موجودگی میں دو آدمیوں کی گردن اڑادی گئی۔ لیکن اس ہولناک منظر میں بھی ان کے استقلال کا یہ عالم تھا کہ اس حالت میں بھی امام شافعی کے ایک شاگرد کو دیکھ کر رو جھٹنے لگے کہ تم لوگوں

رسخ کے بارے میں امام شافعیؒ کا کوئی قول آپ کو یاد ہے۔ چنانچہ حاضرین یہ دیکھ کر دہشت زدہ ہو گئے اور اس ثابت دلی پر انہیں نہایت تعجب ہوا۔ یہاں تک کہ حضرت امام صاحب کے بدترین مخالفت احمد بن ابی داؤد نے تعجب کے ساتھ کہا۔

اس شخص کو دیکھیں کہ اسے گردن زدنی کے لئے لایا جا رہا ہے۔ پھر بھی وہ فقہی مسائل میں بحث و گفتگو کر رہا ہے۔

لیکن امام احمد کا ارادہ قوی، ایمان عمیق تھا اور وہ نفس تھا جو اپنے آپ کو قصار و قدر الہی کے حوالہ کر چکا تھا۔ یہی وہ صبر جمیل تھا جس سے انہوں نے اپنے نفس پر گرفت کی۔ یہاں تک کہ حالت مرض میں بھی اس ڈر سے کہ صبر جمیل کے منافی نہ ہو، انہوں نے آہ تک نہ کی۔

یہاں قارئین کے دل میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ آخر اس قوت کا لاز کیا تھا؟ وہ کونسی قوت تھی جس نے انہیں اسے قابل بنادیا تھا کہ مصائب کو خندہ پیشانی کے ساتھ برداشت کریں اور شدا�د پر غلبہ حاصل کریں۔ میرے خیال میں تو اس کا راز صرف اتنا ہے کہ اس روح جمیل کو صرف خدا پر بھروسہ تھا اور اسی پر توکل، اور اللہ کے سوا ان کے دل میں کسی کی عظمت کا خیال تک نہیں تھا چونکہ اس وجدان عظیم سے ان کا دل بھر پور تھا۔ لہذا ہر چیز کو وہ ایسے خیال کرنے لگے تھے۔ شدا�د و مصائب اور ان کے لانے والے انہیں ایسے معلوم ہونے لگے، دنیا کی زیریت اور مخروہ بات کی چیزیں انہیں حقیر نظر آنے لگیں۔ تھوڑے سے سامان پر قانع رہے لیکن خدا کے لئے عمل کثیر کے بغیر ماضی نہ ہوئے۔

اس اعتراف باللہ اور توکل نے گھٹیا قسم کے اخلاق سے انہیں بہت بلند کر دیا تھا۔ اور ان کے دل پر کبھی بھی کینہ یا حسرت یا انتقام کی میل قرار نہ پکڑ پاتی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ وہ اپنے بدخواہوں کو بار بار معاف کر دیا کرتے تھے۔ روایت ہے کہ ایک آدمی نے آپ کی غیبت کی۔ پھر آکر کتنے لگا۔

اے عبداللہ! میں نے آپ کی غیبت کی ہے۔ مجھے معاف کر دیجئے۔

آپ نے فرمایا: میں تمہیں معاف کرتا ہوں لیکن آئندہ ایسی حرکت نہ کرنا۔

اسی طرح ایک اور روایت ہے کہ ایک مرتبہ حضرت امام صاحب کے بعض اشاروں سے یہ ظاہر ہوا کہ وہ اختلافِ مہاج کے سبب امام ابو حنیفہؒ کی فکر کو کچھ وقعت نہیں دیتے۔ اس پر امام ابو حنیفہ کے ایک سخت عقیدتمند نے کہا۔

”تم جیسے لوگوں سے تو امام ابو حنیفہؒ کا پیشاب بھی زیادہ رہنمائی ہے۔“

اور اسی عرصہ کی حالت میں چلا گیا۔ پھر شیخان ہو کر واپس آیا۔ اور عذر خواہی کرتے ہوئے کہا:-

آے ابو عبد اللہ! جو حرکت مجھ سے صادر ہوئی ہے وہ غیر ارادی تھی۔ میری ولی خواہش ہے کہ آپ مجھے معاف کر دیں۔

تو اس جلیل القدر امام نے بہت سے کہا:-

میں نے تمہیں اس وقت معاف کر دیا تھا۔

امام صاحب چونکہ اعتراف باللہ یعنی خدا ہی کی بڑائی کے قائل تھے۔ لہذا عوام کے ساتھ وہ نہایت تواضع اور فروتنی کے ساتھ پیش آتے۔ کیونکہ جو شخص خدا کی عظمت کا قائل نہ ہو وہ متکبر اور مغرور ہوتا ہے۔ اور خدا ہی کو بڑا سمجھنے والا صاف ذل اور مواضع ہوتا ہے۔ امام احمد کے ایک شاگرد امام روزی نے کیا خوب آپ کا وصف بیان کیا ہے:-

میں نے کسی فقیر آدمی کو کہیں بھی اتنا معزز نہیں دیکھا جتنا کہ ابو عبد اللہ کی مجلس میں دیکھا، وہ ان کی طرف مائل رہتے

اور اہل دنیا سے میل جول نہ رکھتے۔ ان میں بربادی تھی اور وہ جلد باز نہیں تھے، بہت ہی متواضع تھے، ہر وقت سکون و

وقار کا رنگ آپ پر غالب رہتا۔ نماز عصر کے بعد جب مسند افتاء پر بیٹھتے تو جب تک ان سے سوال نہ کیا جاتا خاموش رہتے

تھے۔ جب مسجد کو جاتے اور آگے بڑھ کر بیٹھنے کی کوشش نہیں کرتے تھے۔ بلکہ جہاں جگہ مل جاتی وہیں بیٹھ جاتے تھے۔

نزاہت نفس

حضرت امام صاحب کا تیسرا وصف جس کے ساتھ آپ ممتاز تھے وہ تھا نزاہت نفس، جو نہایت دقیق

معانی کے ساتھ آپ میں پایا جاتا تھا۔ اور اشکال و صورتوں میں مختلف مظاہر کا حامل تھا۔ چنانچہ آپ نزہۃ النفس تھے۔ لہذا کسی دوسرے

کا مال حقوڑا ہو یا زیادہ نہیں دیتے تھے۔ اس اعتبار سے آپ اعلیٰ درجہ کے عقیف تھے اور کامل جو انہر کی طرح دوسروں کے مال

سے نفرت کرتے تھے۔ آپ میں نزاہت ایمان تھی اس لئے آپ نے اپنے اوپر کسی کی سلطنت تسلیم نہیں کی اور کوئی ایسا

نہیں کہہ جو ان کے اعتقاد کے خلاف ہو۔ نہ کبھی ملازمت اور حقیقت پوشی سے کام لیا۔ اگرچہ انہیں سرعوب اور دہشت زدہ کرنے والے

کے ہاتھ میں تلوار ہی کیوں نہ چمک رہی ہو۔ انہوں نے مصائب و شدائد برداشت کرنا گوارا کر لئے لیکن دین کے معاملہ میں نزاہت

سہ المناقب لابن الجوزی ص ۲۳۳

۲۰ احمد بن محمد بن الحجاج ابو بکر المروزی المتوفی ۵۸۵ھ مترجم ۱۲

۳۰ تاریخ الحفاظ ذہبی

پر راضی نہیں ہوئے۔ وہ کسی معاملہ میں بھی دین چھوڑ کر دنیا پسند نہ کرتے تھے، تیسرے ان میں نزاہت عقلی تھی۔ وہ کسی ایسے مسئلہ میں غور و خوض نہیں کرتے تھے جس پر کہ سلف صالحین نے غور و خوض کرنا مناسب نہ سمجھا ہو۔ یہی حال ان کا فقہ کے معاملہ میں تھا انہوں نے سمجھا کہ نزاہت عقل کا یہ بھی تقاضا ہے کہ جس مسئلہ میں صحابہ کرام کا فتویٰ موجود ہو اس میں اپنے پاس سے فتویٰ دیا جائے۔ بلکہ اگر یہ دیکھتے تھے کہ کسی مسئلہ میں صحابہ کرام کا اختلاف پایا جاتا ہے تو وہ ان کے اقوال کا باہم موازنہ نہیں کرتے تھے بلکہ اگر کوئی نص یا صحیح حدیث معلوم نہ ہوتی تو فکر مستقیم اور قیاس دقیق کی روشنی میں کوئی ایک قول اختیار کر لیتے تھے۔ بلکہ کبھی اس مسئلہ کو ذات اقوال قرار دیتے تھے اور مبتلیٰ (یعنی جسے اس مسئلہ سے واسطہ پڑا ہے) کو اختیار دیتے کہ جس قول پر چاہے عمل کرے۔ جبکہ ان میں سے کوئی قول نص سے زیادہ قریب نظر نہ آتا۔ چنانچہ ان کی نزاہت فکر اور نزاہت فقہ انہیں سلف صالح کی اتباع مطلق پر مجبور کرتی تھی اور یہ بات اتباع مطلق کی شان کے خلاف تھی کہ کسی ایک قول کو بغیر کسی نص کے صحیح اور دوسرے کو غلط قرار دیتے۔ کیونکہ ہر ایک صحابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی اخذ کرتا تھا۔

یہ بھی وہ نزاہت مطلقہ جس کا کہ اہل جلیل القدر امام نے اپنے آپ کو پابند کر رکھا تھا اور عفت نفس یا ان کی اپنی تعبیر کے مطابق عفت نفس کی وجہ سے انہوں نے بعض حلال چیزیں بھی ترک کر رکھی تھیں اور خلفائے کبار یا بھی قبول نہیں کرتے تھے۔ حالانکہ وہ اپنے ایک صاحبزادے کے سامنے اس کی تصریح کر چکے تھے کہ یہ عطا یا حلال ہیں اور ان سے حج کرنا بھی جائز ہے۔ لیکن انہوں نے حرام سمجھ کر نہیں بلکہ تنزیہاً ان چیزوں کو ترک کر رکھا تھا۔

زہد حقیقی | حضرت امام احمد نے اپنے ادب پر جو یہ سختی اور تنگی کر رکھی تھی کہ وہ اپنے کمائے ہوئے مال یا موردنی جائداد کی آمدنی کے بغیر کوئی چیز نہیں کھاتے تھے اور اس راہ میں انہوں نے تکالیف اٹھائیں اور زندگی کی بہت سی لذات سے محروم ہوئے لہذا بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ وہ زہاد تھے لیکن ان کے زہد کی بنیاد طیبات زندگی سے نفرت پر مبنی نہیں تھی۔ بلکہ اس کی اساس طلب حلال تھی۔ وہ کوئی ایسا مال طلب نہیں کرتے تھے جو ذرا بھی مشتبہ ہو جس کے حاصل کرنے سے نزاہت اور عفت نفس پر حرج آئے یا بندوں میں سے کسی کے سامنے دست بستہ ہونا پڑے۔

دیکھتے تھے کہ زہد جس سے دلوں میں گداز اور نفوس میں رقت پیدا ہوتی ہے، ترک حلال کا نام نہیں ہے۔ بلکہ زہد سے اصل منشا یہ ہے کہ طلب رزق میں نفس کو داغدار ہونے سے بچایا جائے۔ چنانچہ ابو حفص عمر بن صالح الطرسوسی سے مراد ہے کہ:-

گداز قلب کیونکر پیدا ہو سکتا ہے | میں ایک مرتبہ ابو عبد اللہ یعنی احمد بن حنبل کے پاس گیا اور ان سے سوال کیا

کہ گدازِ قلب کس طرح پیدا ہو سکتا ہے؟

یہ سن کر انہوں نے اپنے رفقا کی طرف دیکھا۔ پھر کھڑی دیر تک سر جھکاتے رکھا۔ پھر سر اٹھایا اور فرماتے لگے۔

بیٹا! گدازِ قلب صرف اکلِ حلال سے پیدا ہو سکتا ہے!

اس کے بعد میں ابو نصر بن الحارث کے پاس گیا اور ان سے بھی میں نے یہی سوال پوچھا۔ انہوں نے فرمایا۔

اَلَا بَيِّنَةُ لِّلّٰهِ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوْبُ ۝

اور میں رکھو کہ خدا کی یاد سے دل آرام پاتے ہیں (۳۱ - ۳۲)۔

میں نے عرض کی کہ میں ابو عبد اللہ کے پاس سے آ رہا ہوں۔ اس پر انہوں نے کہا اچھا بتلاؤ کہ ————— انہوں نے اس

سوال کے جواب میں کیا کہا۔ میں نے بتایا۔ وہ فرماتے ہیں رقتِ قلب صرف اکلِ حلال سے پیدا ہوتی ہے۔ کہنے لگے انہوں نے بڑے

پتے کی بات کہی۔ پھر میں عبد الوہاب بن ابی الحسن کے پاس آیا اور ان سے بھی یہی سوال پوچھا۔ جواب میں انہوں نے بھی ایت

اَلَا بَيِّنَةُ لِّلّٰهِ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوْبُ ۝ تلاوت فرمادی۔ میں نے کہا: میں یہی سوال ابو عبد اللہ سے دریافت کر کے آیا ہوں۔

یہ سن کر دفور مسرت سے ان کے رخسار سرخ ہو گئے اور پوچھنے لگے تو انہوں نے کیا جواب دیا؟ میں نے کہا: وہ تو فرماتے ہیں

گدازِ قلب اکلِ حلال سے پیدا ہوتا ہے! یہ سن کر کہا۔

”انہوں نے تمہیں اصل جوہر بتایا ہے۔ یہی اصل ہے جو انہوں نے فرمایا۔“

اس قصہ سے تمہیں اندازہ ہو سکتا ہے کہ امام احمد کے زہد و ورع کا فلسفہ کیا تھا؟ انہوں نے دنیا اور اس کے اسباب و

فوائد سے بے تعلق ہو کر زندگی بسر کی۔ بلکہ دین اور اخلاق فاضلہ کو ملحوظ رکھ کر لذائذِ زندگی سے متمنع ہوتے رہے۔ وہ رزقِ حلال

کی طلب میں رہتے۔ حلال ہی کھاتے تھے۔ اور رزقِ حلال کی طلب میں جان جو کھوں میں ڈالتے تھے۔ ہر شے چیز کو خواہ کم ہو یا زیادہ

ترک کر دیتے تھے اور غیر مشکوک چیز لیتے اور اسی پر اکتفا کرتے تھے۔ گو وہ قلیل ہی کیوں نہ ہو۔ لہذا ان کا فلسفہ حیات ایک رزقِ صالح

شخص کا فلسفہ حیات تھا۔ رزقِ حلال کے سوا ہر چیز سے نفرت تھی خواہ اس کی سخت احتیاج ہی کیوں نہ ہو۔

وہ دائرہ حلال جو شک و شبہ سے پاک ہو میں رہ کر لذائذِ زندگی سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ اور اپنے اصحاب اور اہل

مروت لوگوں کے ساتھ مانوس رہتے تھے فرمایا کرتے تھے۔

کھانا تین طرح کھانا چاہیے۔ کھانوں کے ساتھ بہ مسرت، فقرار کے ساتھ بہ ایشیاء اور انبارِ دنیا کے ساتھ بہ مروت

امام احمد صداقت اور اصدقاہ کو بہت پسند کرتے تھے۔ اور صداقت کے دین معنی کو خوب سمجھتے تھے۔ وہ اس بات

کو اچھی طرح جانتے تھے کہ اصدقار کے بغیر زندگی خوار اور بے مزہ ہے۔ اور فرمایا کرتے :-

جب کسی شخص کے دوست مر جائیں تو وہ لپٹ ہو جاتا ہے۔

رزقِ حلال جو طیبات دنیا سے میسر ہو جاتا تھا اس سے جو دو سخا کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے : اگر دنیا کم ہو کر بقدر ایک لوار کے بن جائے پھر اسے ایک مسلمان شخص حاصل کر کے اپنے کسی مسلمان بھائی کے منہ میں رکھ دے تو اسے مسرت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اور بلاشبہ یہ سخاوت کا آخری درجہ ہے ؛

امام احمد کا خیال تھا کہ حلال خالص پر اکتفا کرنا، جو ہر طرح کے شک و شبہ سے پاک ہو انسانیت کا سب سے بڑا رتبہ ہے اور اس پر وہی لوگ فائز ہو سکتے ہیں جو شہداء و براءت کر سکتے ہوں۔ اور ان کا یہ خیال بھی تھا کہ انسان کی قوت حقیقی بدن و جسم کی قوت ہی نہیں ہے، بلکہ نفس پر قدرت حاصل کرنے اکل حلال پر اکتفا کرنے اور اسے خواہشات سے روکنے کا نام ہے۔ ایک مرتبہ آپ سے دریافت کیا گیا کہ فِتْنَةُ یعنی جاہل مردی کی تعریف کیا ہے ؟ فرمایا فتوۃ یہ ہے کہ انسان دور اندیشی سے کام لے کر خواہشات کو ترک کر دے۔ یعنی قوت عزیمت اور ہوا و ہوس پر کامل اقتدار حاصل کرنا ہی اصل قوت ہے اور یہی وہ قوت ہے جس سے انسان کو متصف ہونا چاہیے تاکہ وہ جملہ حیوانات سے امتیاز حاصل کر سکے۔

اب رہی نزاہت عقل و ایمان تو اس کے بارے میں ہم ابتلا و امتحان کے ذیل میں کافی

نزاہت عقل و ایمان

کچھ بیان کر چکے ہیں اور بتا چکے ہیں کہ امام احمد نے کبھی طرح صبر و مجاہدہ سے کام لیا۔ اور ان کا یہ جہاد تنزیع عقل کے لئے تھا تاکہ وہ کسی ایسے امر میں غور و فکر نہ کریں جس کی طرف سلف نے توجہ نہ دی ہو اور وہ ایسے مسائل میں غور و خوض نہ کرے جو عقل کو حیرت دگر ای کے بیابانوں میں ڈالنے والے ہوں اور انسان ان کے طول و عرض میں گم ہو کر رہ جائے۔ اور حتیٰ تک رسائی حاصل نہ کر سکے۔ اسی لئے وہ تشابہات میں تفویض سے کام لیتے تھے جس کی پوری تفصیل ان کے آثار و افکار کے ضمن میں آرہی ہے کہ اس دور میں جبکہ مختلف قسم کے نزاعی مسائل میں افکار کی ٹکر ہو رہی تھی اور آراء کا وسیع سمندر موجزن تھا انہوں نے کس طرح نزاہت عقل سے کام لیا۔ اور ان سب جھیلیوں سے الگ تھلگ رہے۔

✓ آپ نے یہ بھی دیکھ لیا ہے کہ خلفاء کے جبر و تشدد کے مقابلہ میں کس طرح انہوں نے تقیہ سے کنارہ کشی کر کے اپنے ایمان کی نزاہت قائم رکھی۔ اس لئے کہ یہ وہ مقام ہے جہاں وہی لوگ فروکش ہو سکتے ہیں جو ایمان یقین کے راستہ میں شہداء و براءت کر سکتے ہوں اور اس منزل کو چھوڑ کر رخصت سے تو وہی لوگ گنہائشیں حاصل کرتے ہیں جو کمزور ایمان تھے اور ان میں مصائب

برداشت کرنے کی سکت نہیں ہوتی لیکن جو لوگ صاحب قوت و عزیمت ہیں وہ اپنے ایمان کو ان کمزوریوں سے پاک رکھتے ہیں اور لوگ ایمان کے سلسلہ میں مختلف درجات رکھتے ہیں اور ہر مومن کو اس کی طاقت اور استعداد کے بقدر ہی تکلیف کیا گیا ہے

اس عقل و ایمان کی نزاہت کے باعث امام احمد اہل احوار و بدعت سے بحث و مجادلہ سے دور رہتے تھے۔ کیونکہ بحث و مناظرہ سے باہم ٹکراؤ کے سبب انکار

ایک دوسرے سے متاثر ہوتے ہیں۔ جس طرح اراضی متعدیہ اختلاط و احتکاک کے سبب ایک دوسرے میں سرایت کرتے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ وہ اپنے اصحاب کو متکلمین کے ساتھ بحث و مناظرہ سے روکا کرتے تھے تاکہ نزاہت ایمانی قائم رہے اور وہ شک و شبہ سے دور رہیں۔

ایک مرتبہ ان کے ایک شاگرد نے استفسار کیا کہ یہاں ایک شخص ہے جو جہمیہ سے مناظرہ کرتا ہے اور ان کی غلطیوں سے پردہ اٹھاتا ہے اور ان سے دقیق اور پیچیدہ سوالات کرتا ہے۔ آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے؟ اس کے جواب میں آپ نے فرمایا:-

میں اس طرح کی باتوں پر بحث و گفتگو کو پسند نہیں کرتا اور نہ کسی کے لئے مناسب سمجھتا ہوں کہ ان دایہ احوار سے مناظرہ کرے۔ کیا سجادین قرۃ کا یہ قول ہمیں یاد نہیں کہ خصوصیات سے اعمال صانع ہو جاتے ہیں اور علم کلام ایک بیکار فن ہے جس میں کسی قسم کی خیر بھی نہیں پائی جاتی۔ تمہیں اہل حلال دایہ احوار سے اجتناب کرنا چاہیئے اور سنت نبوی اور پہلے علماء کے طریق پر قائم رہنا چاہیئے۔ بیشک تمہارے پیشرو علم و بھی علم کلام کو منظر کرامت دیکھتے تھے اور اہل بدعت کے مسائل پر غور و خوض کرنا پسند نہیں کرتے تھے، بلاشبہ سلامتی ان چیزوں کے ترک کر کے ہے۔ ہم حلال و خصوصیات کے ساتھ مامور اور تکلف نہیں ہیں پھر فرمانے لگے:-

”اگر تم کسی ایسے شخص کو دیکھو جو کلام سے دل چسپی رکھتا ہے تو اس سے کنارہ کشی اختیار کر لو۔“
ایک مرتبہ کسی شخص نے خط کے ذریعہ اہل کلام سے مناظرہ اور ان کے ساتھ نشست و برخاست کے بارے میں سوال کیا۔ اس کے جواب میں امام صاحب نے حبیب ذیل خط اہلاکرایا:-

خدا تمہاری عاقبت بہتر کرے۔ ہم نے جو کچھ سنا ہے اور اسلاف کو جس طریق پر پایا ہے وہ یہ ہے کہ وہ فن کلام کو ناپسند

کرتے تھے اور اہل ریح و بدعت کے ساتھ نشست و برخاست کو برا سمجھتے تھے۔ صحیح راستہ تسلیم یعنی تفویض اور کتاب اللہ پر دقت کرنے میں ہے۔ اس سے سرسویجی تبادلاً نہ کیجئے۔ اسلامِ دین میں ہر بدعت اور اہل بدعت کے ساتھ نشست و برخاست کرنا پسند نہیں کرتے تھے۔ تاکہ انسان دین کے معاملہ میں ان کی تبلیغات سے محفوظ رہے۔

اس سلسلہ میں امام احمد امام مالک کے مسلک پر قائم تھے۔ امام مالک بھی جہل و مناظرہ کو ناپسند کرتے تھے۔ اور جہل کو دین کی حقیقت اور روح کے منافی خیال کرتے تھے۔ بلاشبہ یہ اہل جہل وہ لوگ ہیں جنہوں نے لوگوں کے امور دین کو خراب کر دیا ہے۔ اسی راستہ پر امام احمد گامزن رہے۔

لیکن امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا یہ مسلک نہیں تھا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ جہمیہ وغیرہم سے مجادلہ کرتے اور ان پر حجت قائم کرتے تھے۔ شک ان پر تمام راستوں کو مسدود کر دیتے تھے۔ امام شافعی تو جہل و خصام میں نہایت قوی اور سخت تھے لیکن وہ محض حریف پر غلبہ حاصل کرنے کے لئے مناظرہ نہیں کرتے تھے بلکہ طلب حق کے لئے بحث و مناظرہ کرتے تھے۔ چنانچہ ان کی تصانیف عمدہ قسم کے مناظرہ کی بہترین مثال ہیں اور ہر ایک کو اختیار ہے کہ اپنے اپنے ذوق کے مطابق جو طریق چاہے اختیار کرے۔

اب رہی نزاہت فقہ تو وہ اس معاملہ میں اس بات کے حریف تھے کہ سنت نبوی کی حدود سے باہر نہ نکلا جائے۔ اپنی ساری فقہ میں وہ رسول اکرم اور صحابہ کرام ہی کی پیروی کرتے تھے اور دوسرے آثار و افکار سے استنباط نہیں کرتے تھے ان کی فقہ کی بنیاد وہ مسائل تھے جو رسول اکرم و صحابہ کرام و تابعین سے مروی تھے۔ وہ اس بات کی پوری کوشش کرتے تھے کہ اپنی فقہ میں کسی ایسی حدیث کو رد نہ کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو سوا اس صورت کے کہ کوئی زیادہ قوی حدیث اس پہلی حدیث کے معارض ہو۔ وہ فرمایا کرتے تھے:-

”جو شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث رد کرتا ہے وہ ہلاکت کے کنارے پر کھڑا ہے۔“
اور یہ بھی فرمایا کرتے تھے:-

”میں نے رسول اللہ کی جو حدیث بھی لکھی ہے اس پر خود بھی عمل کیا ہے۔“

اور جب کبھی حدیث یا سنت صحابہ نہ ملتی تو تخریج مسائل کے سلسلہ میں منہاج سلف کے مطابق اجتہاد کرتے تھے۔ اور ان

کے راستہ کو چھوڑ کر دوسری راہ اختیار نہیں کرتے تھے اور کسی ایسے مسئلہ میں اجتہاد سے منع کرتے تھے جس میں سلف نے گناہ نہ کی ہو یا سلف میں سے کسی کا طریق نہ ہو۔ اس لئے وہ اپنے خصوصی تلامذہ سے فرمایا کرتے تھے۔

”خبردار! کسی ایسے مسئلہ میں سخن طرازی نہ کرنا جس میں تمہارا کوئی امام یا رہبر نہ ہو۔“

اس طرح وہ اس بات کے حریص تھے کہ ان کی فقہ دائرہ سنت سے خارج نہ ہونے پائے۔ اور اس پر اس قسم کی قیود لگاتے تھے کہ دوسرے حضرات اس کی پردہ نہیں کرتے تھے۔ ہم اس بحث کو بھی ان کی فقہ پر بحث تک ملتوی کرتے ہیں کیونکہ یہی ہمارے موضوع کا لب لباب اور ہماری بحث کا مقصد ہے۔

وصف اخلاص | امام احمد کا چوتھا وصف جس میں وہ اپنے اقربا و ائیل کے اندر خاص امتیاز رکھتے تھے، اخلاص ہے اور حقیقت کی جستجو میں اخلاص نفس کو خود غرضی کے شوائب سے پاک کر دیتا ہے۔ جس سے بصیرت میں جلا پیدا ہوتا ہے اور قوت ادراک میں استقامت آجاتی ہے۔ قلب اور معرفت اور ہدایت حق سے جگمگا اٹھتا ہے۔ امام احمد سے قبل اجتہاد فقہی کے تینوں ائمہ کرام — جن کے تذکرے ہم لکھ چکے ہیں — اس صفت کے ساتھ معصوم تھے۔ اور اس صفت میں امتیاز رکھتے تھے۔ اس لئے کہ ہدایت اس کو حاصل ہوتی ہے جس کا دل اور اخلاص سے منور ہو۔ کیونکہ خدا کے ساتھ مخلص ہونے کے معنی یہ ہیں کہ کسی چیز کو پسند کرنا صرف اسی کی خوشنودی کے لئے ہو۔ طلب علم برابر و جدال مجاہد محافل میں امتیاز اور اصحاب اقتدار کی نظر میں جاہ و مرتبہ حاصل کرنے کے لئے نہ ہو۔ پس جو شخص علم سے اس مرتبہ پر فائز ہو جائے تو اس کے قلب سے شک و شبہ کے پردے زائل ہو جاتے ہیں۔ اور خواہشات کے موانع دور ہو جاتے ہیں۔ وہ فکر مستقیم کے ساتھ حقیقت کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے۔ جس میں کسی قسم کی کمی نہیں ہوتی اور ظاہر ہے کہ جو شخص اس طرح جوئے حقیقت ہو گا وہ ذرا الہی تک پہنچ جائے گا۔ ہدایت الہی کے باعث حکمت کے ساتھ گفتگو کرے گا۔ اور اپنے مقصود تک قریب ترین اور صحیح راہ سے پہنچ جائے گا۔

اللہ تعالیٰ نے امام احمد کو علم کتاب و سنت کی تحصیل کے سلسلہ میں اخلاص سے بہرہ وافر عطا فرمایا تھا۔ یہ علم انہوں نے جاہ و ذہنی اور شہرت و ناموری کے لئے حاصل نہیں کیا تھا۔ بلکہ ایسی چیزوں سے سخت مستغفر تھے۔ ان کی تمنا تھی کہ لوگوں میں ان کا چرچانہ ہو اور دیباکاری سے کنارہ کش رہتے تھے۔ اور اس سے دُور دور بھاگتے تھے۔ یہاں تک کہ وفات کتاب کو بھی ظاہر نہیں کرتے تھے۔ تاکہ لوگ ان کا تذکرہ نہ کریں فرمایا کرتے تھے۔ قلم و وفات کو ظاہر کرنا بھی دیباکاری میں داخل ہے۔

وہ اسے ترجیح دیتے تھے کہ کوئی ان کا نام بھی نہ سُنے۔

وہ فرمایا کرتے تھے:-

”میں چاہتا ہوں کہ مکہ کی کسی گھاٹی میں چھپ کر بیٹھ جاؤں تاکہ کسی کو میرا علم نہ ہو۔“

اس مرتبہ پر پہنچ جانے کے باوجود وہ چاہتے تھے کہ وہ گم نام رہیں۔ چنانچہ وہ فرمایا کرتے تھے:-

”وہ شخص کتنا خوش قسمت ہے جسے اللہ تعالیٰ نے گم نام رکھا ہو۔“

امام احمد کی طبیعت پر اس صفت کے غلبہ کی وجہ سے ان میں اس قدر اخلاص پیدا ہو گیا تھا کہ وہ اپنی بہت زیادہ عبادت

کو کم خیال کرتے تھے اور حق تعالیٰ کی راہ میں جو مصائب برداشت کئے انہیں کچھ اہمیت نہیں دیتے تھے۔ وہ اپنے دور ابتلا

کا ذکر تک نہیں کرتے تھے اور ان کے آثار کو مخفی رکھتے تھے اور یہ بات پسند نہ کرتے کہ لوگوں کو اس کا علم ہو۔ فخر و غرور سے

دور بھاگتے۔ اپنے کسی کارنامے پر کسی حالت میں بھی فخر و غرور نہیں کرتے تھے۔ امام یحییٰ بن معین ان کے بارے میں فرماتے ہیں

”میں نے احمد بن حنبل جیسا کوئی شخص نہیں دیکھا۔ پچاس سال تک میں ان کا ہم صحبت رہا۔ اس عرصہ میں انہوں نے اپنی صلاح و خیر

میں سے کسی بات کے ساتھ ہم پر فخر و غرور نہیں کیا۔“

اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اپنے غل کو کثیر نہیں سمجھتے تھے اور درحقیقت نفس کو آلودہ مومنہ ہمیشہ ہی اپنی تقصیر کا اعتراف کرتا

ہے اور لوگوں کو اپنی عبادت سے آگاہ نہیں ہونے دیتا۔

امام احمد کا پانچواں وصف جس نے انہیں ممتاز کر رکھا تھا۔ اور ان کے دروس و کلام کو اس قدر پُر تاثیر

کر دیا تھا کہ سامعین کے قلوب پر نقش ہوتے چلے جاتے تھے۔ یہ وصف ہیبت تھی، وہ پُر رعب تھے،

اجلال و احترام

لیکن ان سے خیرت نہیں آتا تھا۔ اور کسی قسم کے ڈر کے بغیر لوگ ان کا اجلال و احترام بجالاتے تھے۔ اور ان کی ہیبت کا اثر ان

کے اساتذہ پر بھی تھا۔ ان کے بعض اساتذہ کو اپنے تلامذہ سے عشی مذاق کی باتیں کر لیا کرتے تھے۔ لیکن اگر انہیں امام احمد

کی موجودگی کا علم ہو جاتا تھا تو اس سے اجتناب کرتے تھے۔ اگر نادانستہ طور پر کبھی ایسا ہوا بھی تو اپنے دوسرے تلامذہ کو ملامت

کرتے تھے کہ انہوں نے امام احمد کی موجودگی سے باخبر کیوں نہیں کیا کہ وہ ان کی حاضری میں ایسا نہ کرتے۔

پولیس جب ان کے گھر پر نگہداشت کے لئے آتی تو ہیبت زدہ ہو جاتی تھی۔ چنانچہ روایت ہے کہ ایک سپاہی جو

جورات کے وقت ان کی نگہداشت پر مقرر تھا انہیں آواز دینے کے لئے گیا۔ لیکن دہشت کے باعث ان کا دروازہ نہ کھل سکا۔ آخر کار ان کے چچا کا دروازہ کھٹکھٹایا اور اس دروازے سے گزر کر ان کے پاس پہنچا تاکہ اپنے آپ کو ان کی بارگاہ ملاقات سے ملاؤں کر سکے۔

جہاں تک امام احمد کے تلامذہ کا تعلق ہے وہ تو بہت زیادہ ان سے مرعوب رہتے تھے۔ اگرچہ وہ خود ان سے اس بے تکلف دوست کا سا برتاؤ کرتے تھے جو نہایت متواضع اور مخمور تکبر سے مبرا ہو۔ چنانچہ ان کے ایک شاگرد کا یہ قول ہے :-

”ہم امام احمد سے خوف زدہ رہتے تھے کہ کسی بات پر ان سے ٹکار یا حجت بازی کریں“

اور امام صاحب کے ایک مخلص جو ان کے شاگرد بھی تھے، کہتے ہیں :-

”میں اسحاق بن ابراہیم اور فلاں و فلاں سلاطین سے ملائیں میں نے احمد سے زیادہ کسی کو بامعرب نہیں پایا۔ میں ان کے پاس

گیا کہ ان سے کسی مسئلہ میں بات چیت کروں گا۔ لیکن جیسے ہی میں نے انہیں دیکھا مجھ پر کبھی طاری ہو گئی“

اور ابو عبیدہ القاسم بن سلام فرماتے ہیں :-

”مجھے ابو یوسف، محمد بن الحسن، یحییٰ بن سعید اور عبد الرحمن بن مہدی کی مجالس میں بیٹھنے کا اتفاق ہوا۔ لیکن ان میں سے

کسی سے بھی اتنا مرعوب نہیں ہوا جتنا کہ امام احمد بن حنبل سے“

آخر اس مرد عظیم کی اس قدر سمیت کا راز کیا تھا؟ یہ محض ایک خداوندی چیز تھی جو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہتا

ہے کرم فرماتی کر دیتا ہے۔ چنانچہ بعض لوگ ایسے بھی ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے قوت نفس، قوت وجدان اور روحانی لور بخشنا ہوئے

وہ دوسروں پر اثر انداز ہوتے ہیں اور قوت سلطنت سے نہیں بلکہ قوت وجدان سے ان کے نفوس پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں۔

امام احمد کے تمام حالات نے اس موہبت الہی کو ترقی دی اور اس کے اثر کو قوی تر بنا دیا۔ کیونکہ امام احمد سر پائیدہ تھے

جس میں مذاق کا نام و نشان تک نہیں تھا وہ یہ سمجھتے تھے کہ مذاق عقل کی جھوک ہے یا دینی وجدان کی غفلت کا نتیجہ ہے اور وہ

نہیں چاہتے تھے کہ اپنی عقل کو جھوکیں یا ان کے وجدان کی آگ بجھ جائے۔ کیونکہ احساس دینی کی قوت سے ایمان کی دھار تیز ہوتی

ہے۔ سنجیدگی کے علاوہ وہ ہمیشہ خاموش رہتے تھے اور کبھی بھی بہرہ ور یا گناہ کی بات نہیں کرتے تھے۔ اپنے اصحاب کی مروجہ

میں علمی گفتگو کے سوا کوئی دوسری بات نہیں کرتے تھے۔ وہ خاموش بیٹھتے رہتے تھے۔ خاموشی اور لغو باتوں سے دور رہنا یہ دو

ایسے وصف ہیں کہ جس شخص میں پائے جائیں اس کی موجودگی میں دوسروں کو بھی محتاط رہنا پڑتا ہے۔ اس لئے انسان کی سلیمیت رعب جاتی ہے۔ کیونکہ لغو باتیں جمل و مناظر، فضول گوئی یہ سب ایسے خصائل ہیں جو انسان کے رعب و اب کو ختم کر دیتے ہیں۔ امام احمد ان سب باتوں سے گریز کرتے اور قلب و لسان کو اس سے دور رکھتے تھے۔

پھر دور ابتلا میں آپ نے صبر و استقلال کا جو مظاہرہ کیا وہ بھی ان کی سلیمیت میں اضافہ کا باعث بنا، کیونکہ اس سے ان کی شہرت پھیل گئی اور لوگوں میں چرچا ہونے لگا۔ نیک شہرت اور ذکر جمیل سے لوگوں کے دلوں پر سلیمیت بیٹھ جاتی ہے۔ کیونکہ جب لوگ تعریف کرتے ہیں تو صاحب تعریف کی سلیمیت دل میں پیدا ہو جاتی ہے۔ خصوصاً وہ شخص تعریف کا مستحق بھی ہو اور تعریف کرنے والا اس کے جلال و تقویٰ اور ایمان و یقین کے سبب اس کے ساتھ عقیدت بھی رکھتا ہو۔

لیکن امام احمد اس سلیمیت و جلال کے باوجود حسن معاشرت کے ساتھ پیش آتے تھے۔ تند خو اور درشت مزاج نہ تھے بلکہ خوش طبع اور نہیں مکھ، خوش معاملہ، نرم دل اور کریمانہ اخلاق کے حامل تھے۔ شرم و حیا کے پتلے تھے، وہ خدا سے بھی حیا کرتے تھے جتنا کہ اس کا حق ہے اور لوگوں سے بھی، زبان سے منافرت کے ساتھ پیش آتے اور نہ جھگڑا کرتے تھے۔ ان سے ملنے والے ایک شخص نے ان کے اوصاف بیان کرتے ہوئے کہا ہے۔

امام احمد کے زمانہ میں ان کے سوا میں نے کسی شخص کو نہیں دیکھا جو ان سے بڑھ کر دیانت و حیانت کا مالک ہو جو ان سے زیادہ اپنے نفس پر قابو رکھتا ہو۔ فقہ، آداب نفس، کریمانہ اخلاق کے ساتھ متصف ہو۔ ثبات قلب اور حسن مجلس کی دولت سے مالا مال ہو۔ اخلاق کردریوں سے دور رہنے والا ہو۔

ایک اور شخص نے ان کے متعلق کہا ہے:-

امام احمد سب لوگوں سے زیادہ باحیا اور کریم النفس تھے اور ادب و حسن معاشرت میں سب سے بڑھ کر تھے۔ عام طور پر چشم فروزا بنیدہ اور سرانگندہ رہتے تھے۔ قیچ اور لغو باتوں سے محترز رہتے تھے۔ حدیث نبوی میں مذاکرہ کرتے رہتے۔ سکون و قنار اور حسن الفاظ کے ساتھ صاحبین اور زہاد کے تذکرہ میں مشغول نظر آتے تھے۔ جو ان سے ملنے جاتا اس کے ساتھ خندہ پیشانی سے پیش آتے۔ پوری ترجمہ کے ساتھ اس کی بات سنتے۔ اپنے شیوخ کے ساتھ نہایت تواضع سے پیش آتے۔ وہ بھی امام احمد کا بہت

زیادہ اعزاز و احترام کرتے تھے۔

یہ تھے امام احمد کے اخلاق و عادات، اور یہی نبی کریم کا راستہ تھا۔ امام احمد نے بھی سیرت نبوی کی اتباع کی۔ اور اسی کو اپنا سر بنایا۔ اور خدائے بزرگ کے ارشاد پر عمل کیا۔

لَقَدْ كَانَتْ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ
أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

تم کو پیغمبر خدا کی پیروی (کرنی) بہتر ہے۔

(۲۱ - ۲۳)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق پہچانتے اور نہایت سختی کے ساتھ ان کی پابندی کرتے تھے۔ ہر قسم کی ریادہ نمائش سے مجتنب رہتے تھے۔ اور شہرت کا نام سن کر لرز جاتے تھے۔ الغرض آپ بہترین رفیق تھے۔ صاحب حیا اور باارعب تھے۔ متواضع اور منکسر مزاج تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کی بڑائی تسلیم نہیں کرتے تھے۔

شیوخ و اساتذہ

امام احمد کے شیوخ و اساتذہ میں تمام ان بزرگوں کا شمار ہوتا ہے جن سے انہوں نے سنت و فقہ حاصل کی۔ یا ان سے کوئی حدیث روایت کی۔ خواہ ان کی مجلس درس تک پہنچنے کے لئے انہوں نے سفر اختیار کیا ہو یا وہ ان کی طرح بغداد ہی میں سکونت پذیر ہوں۔ ابن الجوزی نے اپنی کتاب "المناقب" میں ان کی جو تعداد گنائی ہے وہ ایک سو سے متجاوز ہے۔ جب شیوخ و اساتذہ کی تعداد اتنی زیادہ ہے تو ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ ان سب نے امام احمد کو متاثر کیا، بعض اساتذہ ایسے بھی ہیں جن سے صرف روایت حدیث پر اکتفا کیا۔ بلکہ بعض سے تو صرف چند دفعہ ملاقات ہوئی تھی جس سے کوئی علمی رجحان پیدا نہیں ہو سکتا تھا ان سے صرف اس حدیث کی روایت کی جو پہلے معلوم نہ تھی یا کسی حدیث کی دوسری سند حاصل کی جو ان کو پہلے ہی سند صحیح کے ساتھ معلوم تھی۔

لہذا ہم یہاں ان شیوخ کا تذکرہ کریں گے جنہوں نے امام احمد کو متاثر کیا۔ اور ان کے خیالات میں تبدیلی کی۔ اور پھر ان کی یہ تربیت امام صاحب کے میدان طبع اور ان کی بعد کی کوششوں کے ساتھ مناسبت بھی رکھتی تھی۔ اس لئے ہمیں یہاں ————— یعنی امام صاحب کی زندگی کے تذکرہ میں ————— ان کے ایک دو شیوخ کے حالات کا بیان کر دینا ہی کافی ہے۔ جس طرح کہ امام ابو حنیفہؒ کی زندگی کا مطالعہ کرنے کے لئے حماد اور ان کے شیخ ابراہیم کا ذکر کر دینا ہی کافی ہے۔ یا حیات امام شافعی کے بیان میں یہ کافی ہے کہ امام مالک کو زیر بحث لایا جائے۔ جنہوں نے فن فقہ میں ان کی تربیت کی اور محدثین میں سے ان کے کلی شیوخ ————— سفیان بن عیینہ وغیرہ ————— کا ذکر کر دیا جائے جن سے انہوں نے علم حدیث حاصل کیا۔

اسی طرح امام احمد کی حیات علمی کی درست میں بھی اتنا کافی ہے۔ کہ ان شیوخ کا ذکر کر دیا جائے۔ جنہوں نے ان میں علم حدیث کے جذبہ کو فروغ دیا۔ پھر جن کے فیض صحبت سے ان میں حدیث کے ساتھ فقر کا ذوق پیدا ہوا۔ اس سلسلہ میں دو شخصیتیں

نمایاں نظر آتی ہیں۔ جن کا کہ امام احمد میں سنت اور فقہ کی طرف میلان پیدا کرنے میں بہت بڑا حصہ ہے۔ پہلی شخصیت ہے ان پر گہرا اثر ڈالا ہی تھا کہ دوسری نے بھی ان پر اپنا رنگ چڑھا دیا۔ اور لوگ یہ فیصلہ نہ کر سکے کہ وہ صرف محدث ہی ہیں یا اس کے ساتھ فقیر بھی ہیں۔

ان میں سے پہلی شخصیت جس نے ان میں طلب حدیث کا اس قدر شوق پیدا کر دیا کہ امام صاحب اس کی طلب میں ملک کے اطراف و جوانب کا طواف کرتے ہیں۔ رنگستان اور بیابان قطع کرتے نظر آتے ہیں۔ حافظ ہشیم بن بشیر بن ابی خازم کی ہے۔ چنانچہ بیان کر چکے ہیں کہ امام صاحب نے سولہ سال کی عمر میں جب استخارہ کے بعد علم حدیث حاصل کرنے کا فیصلہ کیا تو ہشیم کی خدمت میں پہنچے اور متواتر چار یا دوسری روایت کے مطابق پانچ سال تک ان سے کسب فیض کرتے رہے۔ حتیٰ کہ فن حدیث میں عبور حاصل کر لیا اور سنت کی طرف ان میں کامل رجحان پیدا ہو گیا۔ امام احمد نے ہشیم اور بغداد کے دوسرے محدثین سے حدیث کا معتد بہ حصہ روایت کیا ہے۔ لیکن حافظ ہشیم وہ واحد شخصیت ہے جنہوں نے اس چار پانچ سال کی مدت میں ان کی زندگی پر غیر معمولی اثر ڈالا۔ اور یہ وہ عمر تھی جس میں کہ ان کے اندر علم حدیث کا پہلا پودا لگایا گیا۔

ہشیم ۳۸۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۳۸۵ھ میں فوت ہوئے۔ انہوں نے بعض تابعین مثلاً عمرو بن دینار اور زہری وغیرہما سے علم حدیث حاصل کیا۔ اور حضرت ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ کے آثار پر خصوصی نظر رکھتے تھے۔ بغداد میں طالبان حدیث کا حلقہ ان کے گرد جمع ہو گیا تھا۔ امام احمد جب طلب حدیث کی طرف متوجہ ہوئے تو اس حلقہ کا انہیں شیخ پایا۔ وہ اسلامی تعلیمات کا ایک حسین و جمیل نمونہ تھے۔ اور امام احمد کی طبیعت پر ان کے سبب و جلال کا بڑا گہرا اثر تھا۔ یہاں تک کہ ان کی سببیت اور جلال و احترام کے باعث ساری مدت طالب علمی کے دوران میں دو ایک مرتبہ سے زیادہ کوئی بات دریافت نہیں کی۔ وہ ہر حدیث روایت کرنے کے بعد تسبیح و تحمید کا ورد کرتے تھے اور لا الہ الا اللہؑ اس طرح بلند آواز سے کہتے کہ یا جلال خداوندی کا ذکر کر رہے ہیں۔ اور اس کا اثر ان کے نفس و قلب پر نمایاں نظر آتا۔ اس طرح حدیث نبوی اور اصول دین کی نقل و روایت کے وقت طالب علموں کو ان کا تقویٰ محسوس ہونے لگتا۔

حافظ ہشیم نے اپنی تمام عمر علم حدیث کے لئے وقف کر دی تھی اور اس کی تحصیل کے سلسلہ میں بڑی بڑی تکالیف اور سفر کے مصائب برداشت کئے تھے۔ امام احمد نے ان سے صرف علم حدیث ہی حاصل نہیں کیا۔ بلکہ طلب علم میں مشغولوں کا جھیلنا اور تکالیف برداشت کرنا بھی سیکھ لیا تھا۔

حافظ اشیم اصل میں بخارا کے رہنے والے تھے۔ ان کے والد واسطیں روچکے تھے۔ ایک روایت میں ہے کہ وہ حجاج بن یوسف کے بارہوی تھے۔ جب ان کا خاندان بغداد میں منتقل ہوا تو اس وقت بھی یہی کام کرتے تھے۔ مچھلی سے کئی طرح کے عمدہ اور لذیذ کھانے تیار کرنے میں مشہور تھے۔ ان کے بیٹے — مشیم — نے جب تحصیل علم شروع کی تو یہ بات چونکہ ان کے خاندان میں غیر مألوف اور بالکل نئی تھی اس لئے ان کے والد اسے روکتے اور ملاست کرتے لیکن ان کا بیٹا خاموشی کے ساتھ ہر قسم کی ملاست برداشت کرتا اور ایک مجاہد کی طرح طلب حدیث کے لئے جدوجہد کرتا تھا۔ وہ قاضی ابوشیبہ کی مجلس درس میں حاضر ہوتا اور فقہ میں ان سے بحث و گفتگو کرتا۔ ایک مرتبہ یہ بیمار ہو گئے اور مجلس درس میں شریک نہ ہو سکے۔ ابوشیبہ نے ان کے متعلق پوچھ گچھ کی تو معلوم ہوا کہ بیمار ہیں۔ انہوں نے اپنے شاگردوں سے کہا۔

”تجد مشیم کی عیادت کر آئیں۔“

چنانچہ تمام اہل مجلس کھڑے ہو گئے اور قاضی ابوشیبہ کے ساتھ مشیم کی عیادت کے لئے بشرطہا کے مکان پہنچے جب قاضی صاحب اپنے شاگردوں کے ساتھ واپس چلے آئے تو بشرطہ نے اپنے بیٹے مشیم سے کہا۔

”بیٹے! میں تمہیں طلب حدیث سے منع کیا کرتا تھا۔ لیکن آج سے منع نہیں کروں گا۔ قاضی ابوشیبہ جیسا شخص میرے دروازے پر چل کر آتا ہے، یہ تو میرے خواب و خیال میں بھی نہیں آ سکتا تھا۔“

اس کے بعد مشیم ہمہ تن طلب حدیث کی طرف متوجہ ہو گئے۔ اور اس سلسلہ میں متعدد سفر کئے۔ چنانچہ دو مکہ پہنچے۔ وہاں امام زہری سے ملاقات کی اور ان سے تقریباً سو حدیثیں حاصل کیں اور ایک روایت کے مطابق تقریباً تین سو احادیث حاصل کیں۔ پھر وہ بصرہ اور کوفہ پہنچے اور ان کے علاوہ طلب حدیث کے لئے کئی اور شہروں کا بھی سفر کیا اور شیوخ حدیث سے یہ علم حاصل کیا۔ اس سلسلہ کو سوانح جاری رکھا۔ یہاں تک کہ اس فن میں خاص امتیاز حاصل کر لیا۔ اور بغداد میں فن حدیث کے رئیس بن کر بیٹھ گئے، ان کا ایک حلقہ درس بن گیا۔ یہاں اگرچہ بعض لوگ مثلاً دکیح وغیرہ ان کے مخالف ہی تھے۔ جن پر مشیم کی یہ منزلت گراں گزری اور انہوں نے اسے اس مرتبہ سے گرانے کی کوشش کی۔ بلکہ انہیں بدلتیں تک کہا۔ لیکن مشیم کی شہرت علمی اور امانت کے سامنے یہ سب باتیں بے اثر تھیں۔ اور ان کی منزلت علمی کے لئے یہی جان لینا کافی ہے کہ امام مالک بن انس جیسے لوگ ان کے روات حدیث میں شامل تھے۔ چنانچہ حماد بن زید ان کے بارے میں فرماتے ہیں:-

میں نے محدثین میں ہشتم سے زیادہ بلند پایہ شخص کوئی نہیں دیکھا۔ بعض مایع القوم محدثین تو انہیں امام توحیدی پر بھی فضیلت دیتے تھے اور امام مالک تو ان کے اتنے بڑے مداح تھے کہ عراق میں ان کے علاوہ کسی کو عالم حدیث ہی نہیں مانتے تھے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "کیا اس واسطیٰ یعنی ہشتم سے بڑھ کر بھی عراق میں کوئی محدث ہے؟"

جب ہشتم حدیث میں اس منزلت کے حامل تھے اور اس عصر کے جمہور محدثین کی نظر میں ان کی اس درجہ وقعت تھی کہ امام مالک جیسے جلیل القدر امام بھی اس سے روایت کرنا پسند کرتے تھے تو امام احمد بڑے خوش نصیب تھے کہ نو عمری میں ہی ان کے عصر کے بہت بڑے محدث کے حلقہ درس میں پہنچے اور ان سے کسب فیض کیا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ انہوں نے امام احمد کی سیرت اور شخصیت پر بہت زیادہ اثر ڈالا۔ یہاں تک کہ جو کچھ ان سے سنتے تھے اسے ازبر کر لیتے تھے۔ چنانچہ توحیدی فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:-

"میں نے ہشتم سے جو کچھ سنا ان کی زندگی ہی میں ازبر کر لیا۔"

اس ازبر کرنے میں اگرچہ بڑی تک امام احمد کے حافظہ کو دخل تھا۔ لیکن اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ ان کے دل میں اپنے استاد کی کتنی عزت تھی اور یہی وہ منزلت تھی جس نے امام احمد کو اس لائق بنادیا تھا کہ حدیث و سنت اور فقہ کی تحصیل کے لئے اپنی تمام سماعتی بروئے کار لائیں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد نے ہشتم سے زیادہ تر علم حدیث حاصل کیا اور فقہ کم حاصل کی۔ لہذا ضروری تھا کہ اس رخنہ کو کسی اور ایسی شخصیت کے ذریعہ پُر کرتے جو اس نقص کو دور کر سکے۔ وہ شخصیت انہیں امام شافعی کی صورت میں حاصل ہو گئی۔ چنانچہ ہشتم کی وفات کے بعد جب وہ حج کے لئے بیت الحرام پہنچے تو وہیں امام شافعی سے ملاقات ہو گئی اور ان کی شاگردی اختیار کر لی۔ انہوں نے اپنی فقہی ثروت لگا ہی، وقت استنباط اور ضوابط و مقایسے جو انہوں نے اصول استنباط کے طور پر وضع کر رکھے تھے، امام احمد کو بے حد متاثر کیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ امام شافعی بغداد میں محمد بن الحسن سے حنفی فقہ حاصل کر کے مکہ میں واپس آئے تھے اور مسجد حرام میں بیٹھ کر درس دیا کرتے اور اصول استنباط کے وضع کرنے پر غور و فکر کیا کرتے تھے۔ امام احمد نے ان سے سماع کے بعد خود ہی تصریح کی ہے کہ وہ ان کی عقل فقہی سے متاثر تھے نہ کہ ان کی روایت حدیث سے، چنانچہ وہ اپنے رفیق اسحاق بن لاہوریہ سے فرماتے ہیں:-

"اے ابوالعقیب! اس شخص سے کچھ حاصل کر لیا، میری آنکھوں نے اس جیسا کوئی دوسرا شخص نہیں دیکھا۔"

الخزف امام احمد امام شافعی کی فقہی نزوت نگاہی سے متاثر تھے۔ اسی لئے ان کے متعلق — جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں — فرمایا کرتے تھے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ اس امت میں اللہ تعالیٰ ہر صدی کے اختتام پر ایسا شخص پیدا کرتا رہے گا جو امور دین میں کجراہیوں کو سیدھا کرے گا۔ چنانچہ پہلی صدی کے اختتام پر حضرت عمر بن عبدالعزیز اسی کے مصداق تھے۔ اور میں امید کرتا ہوں کہ اس صدی کے مجدد امام شافعی ہیں۔

جب کہ امام احمد امام شافعی کے امتیازی اور خصوصی وصف یعنی تفکیق فتنی اور اصول استنباط کے وضع کرنے سے متاثر تھے تو ضروری ہے کہ انہیں امام احمد کے لئے دوسرا موجد قرار دیا جائے۔ ان کی صدر حیات میں شہسوار نے انہیں حدیث اور طلب سنت کی طرف متوجہ کیا جس سے انہوں نے سمجھ لیا کہ سب اعلیٰ مقصد سنت سے فقہ کا استنباط کرنا ہے۔ پھر جب امام شافعی نے انہیں اصول استنباط سے روشناس کرایا تو وہ ان دونوں چشموں سے سیر ہونے لگے۔ اگرچہ طلب سنت کا پہلو غالب تھا اور فقہی کام اس کی بہ نسبت بہت کم تھا۔ لیکن فی الواقع وہ کم نہیں تھا بلکہ اس کی اشاعت میں وہ بہرہ وافر رکھتے تھے۔

امام احمد کے شیوخ میں سے ان دو برسر آوردہ اور ممتاز شخصیتوں — شہسوار اور شافعی — کے ذکر سے دوسرے اساتذہ جن سے امام احمد نے سنن و آثار کا معتد حصہ حاصل کیا کی منزلت کو ہیچ دکھانا مقصود نہیں ہے۔ کیونکہ امام احمد نے جو فضل و کمال حاصل کیا۔ اس میں ان سب کا حصہ ہے۔ اگرچہ ان کے فضل مراتب میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ بلکہ ان دونوں اماموں کے خاص طور پر ذکر کرنے سے ہمارا مقصود یہ ہے کہ امام احمد کا حدیثی اور فقہی ذہن بنانے میں انہیں خاص دخل ہے۔ دوسرے امام احمد نے بے شمار اساتذہ سے علم حاصل کیا اور وہ زیادہ سے زیادہ طلب علم کے دلدادہ اور حرص رکھتے۔ اور ان کی زندگی کے حالات میں ہم تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں کہ طلب علم کے لئے انہوں نے ہر قریہ اور شہر کا سفر کیا اور اس راہ میں بے شمار صعوبتیں اٹھائیں لہذا یہاں اس کا اعادہ بے معنی ہے۔

امام احمد کے خصوصی دراسات

امام احمد کو زندگی کے خاص نیچ پر چلانے والوں میں ہم نے صرف دو علماء کا ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ حضرت امام صاحب کی سمت علمی مقرر کرنے میں سب سے بڑا دخل ان کے طبعی سیلانات کو تھا جسے مختلف شخصیتوں اور ان کی خاص نوع زندگی سے نشوونما بخشتا۔ انہوں نے بھوڑے سے مال پر اکتفا کیا اور زیادہ مال و دولت کی حرص و طمع نہیں کی۔ اس لئے ان کی تمام زندگی حدیث اور فقہ سنت کے لئے وقف رہی۔

انہوں نے حدیث و سنت طلب کی اور جوں جوں اسے حاصل کرتے جاتے ان کی رغبت میں اضافہ ہوتا جاتا تھا۔ بعینہ اسی طرح جیسے کوئی شخص پر لطف کھانا چکھ لے تو چکھنے کے بعد اس کی اشتہار اور بڑھ جاتی ہے۔ پھر حرص طعام تو بھوڑا سا کھا لینے کے بعد چلی جاتی ہے۔ لیکن حرص علم ایک ایسی حرص ہے کہ جتنا زیادہ کھایا جائے۔ اس سے انسان سیر نہیں ہو پاتا۔ اور پھر مادی کھانا تو ایسی چیز ہے کہ بعض اوقات بھوڑا سا کھا لینے سے بد مضمی ہو جاتی ہے۔ لیکن علم ایک روحانی غذا ہے جس سے بد مضمی کا اندیشہ نہیں ہوتا۔

امام احمد نے دراسات کے سلسلہ میں امصار اسلامیہ کے چکر کاٹے ہم ان کی حیات کے سلسلہ میں بیان کر آئے ہیں کہ کس طرح انہوں نے شہروں اور ریگستانوں کے سفر کئے۔ ان کا قلم ان کے کچاد میں ہوتا اور وہ لسان حال کی طرح لسان مقال سے بھی یہی فرمایا کرتے۔

”مَعَ الْمَحْبَرَةِ إِلَى الْمُقْبَرَةِ“
کہ یہ قلم ان تو قبر تک ساتھ رہے گا۔

اور سن کھولت میں بھی طلب علم کے لئے — جبکہ لوگ انہیں امام سمجھتے تھے — اسی طرح کوششیں جاری رکھیں جس طرح کہ حالت جوانی میں کرتے تھے۔ اور امام حجت اور لوگوں کا مقتدی بننے کے بعد بھی یہی کہا کرتے تھے۔

نہیں مرتے دم تک طلب علم جاری رکھوں گا۔

اس موقع پر قدرۃ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا امام احمد اس مجاہدہ علمی اور اخلاق میں تنہا اور منفرد تھے کہ اس راہ میں کوئی بھی ان کا پیش رو نہ تھا؟ بلاشبہ صدر حیات میں امام احمد کا میدان طبیعت اور کچھ حافظہ شمیم، امام شافعی، سفیان بن عیینہ، ابی اور امام عبدالرزاق عینی وغیرہم خصوصی اثر اور فقر و سنت کا ذوق یہ سب چیزیں انہیں اس جہاد علمی پر ترغیب دینے والی تھیں لیکن اس عالم بحث، صاحب تقویٰ و ورع اور ہابر کے سامنے ضرور کوئی ایسا شخص ہوگا جس کے منہاج پر یہ چلا ہو اور ان دونوں کے درمیان یقیناً ایسی مشابہت نفسی ہوگی جس کی وجہ سے یہ جذبہ ان کے دل میں پیدا ہوا اور کچھ خون بن کر ان کی رگوں میں گردش کرنے لگا۔

امام احمد ایسی مسلمان شخصیتوں کی سراغ رسانی کوئی دشوار امر نہیں ہے جن کے اور امام احمد کے درمیان ایسی کوئی مشابہت موجود تھی جس کے باعث امام احمد ان کے نقش قدم پر گامزن ہوئے۔ بلکہ لیس اوقات غایت سفر میں ان سے بھی آگے بڑھ گئے۔ اور اسی مشابہت نے ان کے درمیان قرب پیدا کر دیا۔ امام احمد نے ان کے مرویات کی تتبع کی اور وہ ان مرویات سے خوب واقف تھے۔

چنانچہ ہم ان کے سوانح و تراجم کی کتابوں میں دیکھتے ہیں کہ عبدالرحمن بن مہدی امام احمد کے بارے میں کہا کرتے تھے کہ:-
یہ (یعنی احمد) سفیان ثوری کی حدیثوں کو سب سے زیادہ جانتے ہیں۔

پھر ہم دیکھتے ہیں کہ ابراہیم بن اسحاق السخری صحابہ کرام کے بعد ان تابعین اور تبع تابعین کا سلسلہ بیان کرتے ہیں جو حافظ سنت تھے۔ چنانچہ وہ اس سلسلہ کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:-

سعید بن المسیب اپنے زمانہ میں اور سفیان الثوری اپنے زمانہ میں اور احمد بن حنبل اپنے زمانہ میں سب سے

بڑے عالم تھے۔

سفیان ثوری کی اتباع سفیان ثوری اس سلسلہ کے وسط اور امام احمد اس کی نہایت شمار ہوتے ہیں۔

حالانکہ امام احمد کی سفیان ثوری سے نہ ملاقات ہے اور نہ ان سے بالمشافہ کچھ حاصل کیا ہے بلکہ ان کا علم ان کے تلامذہ سے

انہوں نے حاصل کیا اور ان کے روایات کو ان لوگوں کے واسطے سے اخذ کیا۔ جنہوں نے یہ روایات براہ راست سفیان ثوری
حاصل کی تھیں۔ لیکن ان دونوں میں ایک ایسی نفسی مشابہت پائی جاتی تھی کہ اس نے دونوں کو ایک سلسلہ میں پرو دیا تھا۔

عبداللہ بن مبارک سے مشابہت

سفیان ثوری کے علاوہ ایک اور شخصیت بھی ہے جسے امام احمد کے
مشاکلت و مشابہت تھی۔ وہ شخصیت ہے عبداللہ بن مبارک

رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی، چنانچہ احمد بن الحسن الترمذی اس بارے میں کہتے ہیں۔
”میں سیرت و صورت کے لحاظ سے احمد بن حنبل کو صرف عبداللہ بن المبارک سے تشبیہ دیتا ہوں۔“

ان دونوں بزرگوں سے شوق تلمذ

وہ رواۃ جنہوں نے ان تینوں بزرگوں کو دیکھا ہے۔ انہوں نے امام احمد
اور ان دونوں بزرگوں کے درمیان رابطہ نفسانی قائم کیا ہے۔ حالانکہ

احمد نے ان دونوں کا زمانہ پایا ہے۔ ان میں دوسرے بزرگ یعنی عبداللہ بن المبارک تو اس وقت ہی فوت ہو گئے تھے جبکہ امام احمد
نوجوانی میں ان سے طلب حدیث کے تیاری ہی کر رہے تھے۔ کیونکہ انہوں نے ہشتم کی مجلس میں عبداللہ بن المبارک کے بارے میں
کچھ حالات سنے تھے۔ اور ان کے دل میں کسب فیض کے لئے شوق پیدا ہو چکا تھا۔ اور یہ واقعہ ہے کہ مشہور علماء کی خبریں سن
سن کر بعض نوجوان طالب علموں کے دل میں ان سے کسب فیض کا شوق پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اجمالی طور پر عجیب و غریب قسم کے
خیالات انہیں اکساتے رہتے ہیں کہ وہ جا کر ان سے فیض حاصل کریں۔ چنانچہ بعض نوجوان کسی عالم کی شہرت علمی سن کر اس کے
پاس پہنچ جاتے ہیں۔

یہی حال امام احمد کا تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام احمد تحصیل علم کے آغاز ہی میں ان دونوں بزرگوں
سفیان ثوری اور عبداللہ بن المبارک سے دوسرے سے ملاقات کا شوق پیدا ہو گیا تھا۔ لیکن ان کی جلد موت کے
سبب ان سے ملاقات نہ ہو سکی۔ چنانچہ المناقب لابن الجوزی میں ہے کہ امام احمد فرماتے ہیں۔

میں نے سولہ سال کی عمر میں طلب حدیث شروع کی۔ پہلے پہل ۱۷۹ھ میں ہشتم سے حدیث کی سماعت شروع کی۔ اسی سال
عبداللہ بن المبارک بھی بغداد تشریف لائے تھے۔ اور یہ ان کی آخری تشریف آوری تھی۔ میں بڑے شوق سے ان کی مجلس میں پہنچا۔
تو لوگوں نے بتایا کہ وہ طرطوس تشریف لے گئے ہیں۔ چنانچہ ان سے ملاقات نہ ہو سکی، اور ۱۸۰ھ میں وہ انتقال کر گئے۔

دو ارادی اساتذہ یہاں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں بزرگوں کے مختصر حالات بیان کر دیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ

امام احمد اور ان دونوں کے درمیان کس قسم کی نفسی مشابہت تھی اور امام احمد نے ان دونوں کی سیرت اور مرویات کو اپنا استاذ بنایا اور زندگی کی جوارہ حضرت امام صاحب نے اپنے لئے تجویز کی تھی وہ ان دونوں بزرگوں کی سیرت سے ملتی جلتی تھی۔

ان دونوں اماموں میں سے پہلے امام سفیان بن سعید بن مسروق الثوری ہیں۔ کوفہ کے رہنے والے تھے اور

سفیان الثوری بہت بڑے فقیہ اور محدث تھے۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہم عصر تھے۔ ان میں اور ابو حنیفہؒ میں فرق یہ تھا

کہ امام ابو حنیفہؒ کی فقہ پر قیاس اور استحسان غالب تھا اور سفیانؒ ثوری کی فقہ پر حدیث و سنت کا غلبہ تھا۔ جس کی اتباع اور اقتدار

کا جذبہ ان پر طاری تھا۔ اور وہ منقول سے تجاوز نہیں کرتے۔ ان دونوں میں یہ بات مشترک تھی کہ دونوں منصب فقہا اور صاحب اقتدار

لوگوں کی صحت سے دور بھاگتے تھے۔ اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ ابو حنیفہؒ جیسا کہ ہم ان کے سوانح میں بیان کر چکے ہیں حضرت

علیؑ کی طرف مائل تھے۔ اس کے برعکس سفیانؒ ثوری حضرت علیؑ کے ساتھ پوری عقیدت رکھنے کے باوجود تشیع سے بالکل

بری تھے۔ لیکن ان کی منزلت کے قابل تھے۔ چنانچہ ان کے متعلق مشہور ہے کہ جب وہ شام میں تھے تو حضرت کے مناقب

بیان کیا کرتے تھے۔ کیونکہ وہاں حضرت علیؑ کا کوئی حامی نہیں تھا۔ لیکن عراق میں وہ حضرت عثمانؓ کے مناقب بیان کرتے اور

ناصریہ یعنی خوارزم کے سامنے جنوں حضرت علیؑ اور ان کی اولاد سے دشمنی میل لے رکھی تھی۔ حضرت علیؑ کے مناقب بیان کیا کرتے

تھے۔ سفیانؒ کا ذریعہ معاش وہ میراث تھی جو انہیں اپنے چچا سے جو بخارا میں رہتے تھے حاصل ہوئی تھی۔ اس میراث سے

انہیں رزق حلال مہیا ہو جاتا۔ اس طرح وہ ذلت سے مال طلب کرنے اور خلفاء کے ہدایا قبول کرنے سے بچے رہے۔ غالباً

مال موردت کی آمدنی پر اکتفا کرنے میں امام احمدؒ ان کی اتباع کرتے تھے۔ اگرچہ امام احمدؒ کو جو کچھ ورثہ میں ملا وہ حقوڑا سا تھا،

اور سفیانؒ ثوری کو جو کچھ ملا وہ بہت زیادہ تھا جیسا کہ ان کے سوانح سے معلوم ہوتا ہے۔

سفیانؒ خلفاء کے سامنے سخت اور کھری بات کہنے سے نہیں جھجکتے تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں کسی کی پرواہ

نہیں کرتے تھے۔ ایک مرتبہ مسجد حرام میں عباسی خلیفہ ابو جعفر المنصور سے ملاقات ہو گئی۔ خلیفہ نے ان کا گریبان پکڑا اور کعبہ

کی طرف ان کا رخ کر کے پوچھا:-

”تجھے اس عمارت (کعبہ) کے رب کی قسم مجھے کیسا آدمی پایا؟“

سفیانؒ نے بلا تامل جواب میں کہا:-

اس عمارت (کعبہ) کے رب کی قسم میں نے تجھے بدترین آدمی پایا۔

منصور نے ایک دفعہ منصب قضا سوچنے کیلئے انہیں طلب کیا تو وہ ہلکی ہلکی باتیں کرنے لگے تاکہ اسے منصب قضا سے رہائی مل جائے۔ پھر موقع پا کر بھاگ نکلے اور مہدی کے دور خلافت تک مفرور رہے۔ لیکن مہدی کا دوران کے حق میں منصور سے کچھ بہتر نہ تھا۔ سفیان اچانک ان سے تلخ لیکن سچی بات کہہ دیتے تھے۔ ایسے موقع پر جبکہ ان کے سامنے تعریف و تحسین کی باتیں ہو رہی تھیں۔ ایک دفعہ جج کے موقع پر ان سے ملاقات ہو گئی۔ سفیان نے خلیفہ مہدی سے کہا:-

حضرت عمرؓ نے جج کی اور صرف سترہ دینار خرچ کئے، اور تو نے جج کی تو اپنے جج میں پورا بیت المال صرف کر ڈالا۔ خلیفہ مہدی بھی ان سے خفا ہو گئے، جیسا کہ اس سے قبل منصور ان پر خفا ہوا تھا۔ سفیان اس کے سامنے سے بھی مفرور ہو گئے۔ یہاں تک کہ غریب الوطنی کی حالت میں ۱۶۱ھ میں ان کا انتقال ہو گیا۔ رحمہ اللہ و رضی عنہما

وہ امام احمد کی ولادت سے تین سال قبل فوت ہو گئے۔ لیکن اپنی سیرت اور علم حدیث کے اعتبار سے وہ امام احمد کے استاد تھے۔ جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے۔ اور طلب حدیث کے سلسلہ میں امام احمد کی عادات سفیان سے ملتی جلتی ہیں۔ چنانچہ طلب حدیث کے سلسلہ میں ہم سفیان کو دیکھتے ہیں مکہ، عراق، شام، حجاز اور یمن کا چکر لگا رہے ہیں۔ یہاں تک کہ کہنے والا ان کی یہ حالت دیکھ کر کہہ دیتا ہے۔

دزدوں کے بھی بھٹ ہیں جن میں وہ پناہ گزین ہوتے ہیں۔ مگر تمہارا کوئی بھی ٹھکانا نہیں ہے۔

امام سفیان بھی گناہی اور عیالت کی زندگی کو شہرت اور ناموری کی زندگی پر ترجیح دیتے تھے۔ اور یہی چیز ہم ان کے بعد امام احمد میں دیکھتے ہیں۔ اور وہ خلفاء کے تقرب پر کنارہ کشی کو ترجیح دیتے تھے۔ انہوں نے اپنے ایک شاگرد کو خط بھیجا تھا اس پر شاہد ناطق کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ خط یہ ہے:-

”تم جس زمانہ میں ہو۔ یہ وہ زمانہ ہے جس سے آنحضرت کے صحابہ کرامؓ پناہ مانگا کرتے تھے۔“

انہیں قدامتِ عہد کے سبب وہ کچھ حاصل تھا جو ہمیں حاصل نہیں ہے۔ پھر قلتِ علم، قلتِ صبر، قلتِ اعزاز، لوگوں

کی فساد انگیزی اور دنیا کی گندگی کے باوجود ہم نے اس زمانہ کو پایا ہے۔ تو اس سے کیونکر نجات پاسکتے ہیں۔ تم پہلے لوگوں کے طریق پر چمے رہو اور گناہی کی زندگی بسر کرو۔ کیونکہ اس دور میں گناہی کی زندگی ہی بہتر ہے۔ اور تم پر واجب ہے کہ

عزت کی زندگی اختیار کر دو اور لوگوں سے میل جول کم رکھو۔ پہلے زمانہ میں لوگ ایک دوسرے سے ملتے جلتے تھے تو ایک دوسرے کو فائدہ پہنچاتے تھے۔ لیکن آج وہ حالت باقی نہیں رہی۔ لہذا ہمارے خیال میں راہ نجات انہیں ترک کر دینے میں ہے۔ ارادے قرب سے بچو اور ان سے کسی طرح کا بھی میل جول نہ رکھو۔ خبردار اس فریب میں نہ آنا تم سے کہا جائے گا کہ سفارش کرو کیجئے، مظلوم کی مدد کیجئے اور اس کا حق واپس دلواد کیجئے۔ کیونکہ یہ باتیں ابلیس کی فریب کاریاں ہیں۔ فاسق، فاجر، قرارنے ان باتوں کو اپنے لئے پیڑھی بنا رکھا ہے۔ اور مشہور ہے، جاہل عبادت گزار اور عالم فاجر کے فتنے سے بچو۔ اس لئے کہ ان دونوں کے فتنے میں ہر مفلون () آدمی پھنس جاتا ہے۔ جو مسئلہ یا فتنہ تمہیں معلوم ہو جائے اسے غنیمت سمجھو اور ان باتوں میں دوسروں پر حسد نہ کرو۔ خبردار! تم اس آدمی کی طرح نہ بن جانا۔ جو یہ چاہتا ہے کہ اس کی بات پر عمل ہو۔ اسی کے قول کی اشاعت ہو۔ اور اسی کا کلام سنا جائے۔

خبردار! حکومت و اقتدار ہوس سے بچا کیونکہ لوگ اسے سونے اور چاندی سے بھی زیادہ محبوب سمجھتے ہیں۔

اس خط میں آپ دیکھ رہے ہیں کہ سفیان ثوری گناہی، عزت اور ترک اقتدار کی طرف دعوت دیتے ہیں۔ یہی بات امام احمد نے اپنے اور پر لازم کر رکھی تھی۔ گویا وہ اپنے عمل سے اس حلیل القدر امام — سفیان ثوری — کی دعوت کا جواب دے رہے ہیں۔

اس سے قبل آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ امام احمد خاموش طبع تھے۔ سنسی اور دل لگی کی باتوں کو ذرا بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ اس عادت میں بھی گویا وہ سفیان کی دعوت کا جواب دے رہے ہیں۔

کیونکہ سفیان ثوری فرماتے ہیں :-

علم حاصل کرو۔ جب علم حاصل کر چکو تو اس کی حفاظت کرو اسے غیبت اور لہو و لعب سے خلط ملط نہ کرو کیونکہ

اس طرح دل اس سے اچاٹ ہو جاتا ہے

اس طرح سے ہم دیکھتے ہیں کہ امام احمد کی سیرت و اخلاق اور طرزِ عمل وہی تھا جو اس حلیل القدر امام سفیان ثوری کا تھا۔

اس لئے سفیان ثوری کو ہم امام احمد کا استاذ قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ دونوں میں بعد زانی ہے۔ باہم ملاقات ثابت نہیں ہے

کیونکہ امام احمد صرف سفیان کی احادیث کے ہی حافظ نہ تھے۔ بلکہ اسے اپنا استاد اور پیشوا بھی مانتے تھے۔ اسی لئے رضی اللہ تعالیٰ عنہ سفیان کے بارے میں فرمایا کرتے تھے:

”میرے دل میں سفیان سے زیادہ کسی کی منزلت نہیں ہے“

اور صرف انہی کو ”الامام“ کے لقب سے یاد فرماتے تھے۔ چنانچہ اپنے ایک شاگرد سے فرماتے ہیں:-

”جانتے ہو امام کون ہے۔ امام صرف سفیان ثوری ہیں“

اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد نے انہیں علم و سیرت میں اپنا استاد مان لیا تھا۔ اور اپنا پیشوا سمجھ کر اس کے نقش قدم پر چلتے تھے۔ اور ارجح کے بھی تو گروہ اور لشکر میں جو و وحیں، وہاں ایک دوسرے سے ملوث ہو جاتی ہیں۔ وہ اس دنیا میں بھی مالوت ہی رہتی ہیں اور جو وہاں ایک دوسرے سے اجنبی رہتی ہیں۔ وہ دنیا میں اگر بھی متحد نہیں ہو سکتیں۔ اور بسا اوقات ملاقات کے بغیر بھی الفت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور کتاب خطاب کا کام دیتی ہے۔

یہ تھے سفیان ثوری جن سے امام احمد نے کبھی ملاقات نہیں کی اور ان کی شاگردی کا دم بھرتے رہے۔

امام عبداللہ بن المبارک دوسرے بزرگ حضرت عبداللہ بن المبارک ہیں۔ امام احمد نے ان سے ملاقات کی کوشش

کی لیکن یہ ملاقات سے پہلے ہی ساکھ ہو کر انتقال کر گئے (رحمہ اللہ وغفرلہ) ورع و اخلاق کے لحاظ سے یہ بھی سفیان ثوری کے ہم مسلک تھے۔ امام احمد نے بھی انہیں کے طریقہ عمل کی اتباع کی اور ورع و تقویٰ میں نہایت سختی کے ساتھ اس کے مسلک کی پابندی کی۔

عبداللہ بن المبارک کی شخصیت ہی ایسی تھی جس سے امام احمد کو ملنے کی بڑی تمنا تھی۔ ورع و اخلاق میں ان کا مسلک امام احمد کا مسلک تھا۔ ارباب جاہ و اقتدار سے دور رہنے کا جذبہ دونوں میں مشترک تھا۔ لیکن عبداللہ بن المبارک مالدار آدمی تھے۔ آسائش و فراغت کی زندگی بسر کرتے اور کثرت سے داد و پیش کرتے تھے۔ لیکن جب ہم امام احمد کے اخلاق کا ملکہ کو دیکھتے ہیں اور ان میں ایک سبر مند فقیر کی سی قدرت پاتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن المبارک کے بھی یہی اخلاق تھے۔ لیکن وہ ان اخلاق کے ساتھ غنی شاگرد کی طرح خدا کے ثنا خواں رہتے تھے۔ دونوں کی مجلس میں فقیر باعزت ہو کر جاتا تھا۔ جو کسی اور کو حاصل نہیں ہوتی تھی۔ الغرض یہ دونوں اصل وجوہ ہر کے لحاظ سے ایک دوسرے کے مشابہ تھے۔ اگرچہ فقر و غنا اور ظاہر واری کے اعتبار سے

دونوں میں فرق تھا۔

ابن المبارک علی جلیل کا حال ہونے کے ساتھ ساتھ مجاہد و غازی بھی تھے۔ وہ ایسے بلند پایہ عالم بھی تھے جسے فقہ و حدیث پر پورا عبور حاصل ہو اور ایسے مجاہد بھی تھے جس نے میدان جہاد میں سپہ گری کے جوہر دکھائے ہوں اور اسلام کی نشر و تبلیغ میں نمایاں حصہ لیا ہو۔ انہوں نے مسترد و حج کئے تھے۔ وہ جدھر جاتے صدقہ و خیرات کے دریا بہا دیتے تھے اور اپنی ذات پر محتاجوں کی ضروریات کو ترجیح دیتے تھے۔

چنانچہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ حج کو جا رہے تھے۔ راستہ میں قوم کے مزیدہ (سرگین جانے) پر ایک لڑکی کو دیکھا کہ وہ ایک مرنے والی پرندہ کی طرح میٹھی لپٹ رہی ہے۔ ابن المبارک نے پوچھا۔

یہ کیا معاملہ ہے؟

وہ بولی!

میں اور میرا بھائی یہاں بے سہارا پڑے ہیں۔ ہمارے پاس اس تہ بند کے سوا کوئی چیز نہیں ہے۔ نہ کھانے کا کوئی سامان ہے۔ سوا اس کے کہ اس مزیدہ سے جو کچھ مل جائے وہی کھالیں۔ ہمیں فاقہ سے تین دن گزر چکے ہیں۔ اب بدتر ہی ہوگا۔ ہمارے لئے حلال ہے۔ ہمارا باپ مالدار آدمی تھا۔ ظلم سے اس کا مال چھین لیا گیا۔ اور اسے قتل کر ڈالا گیا۔

ابن المبارک نے فوراً سامان سفر واپس لوٹانے کا حکم دیا۔ اور وکیل سے پوچھا

اب تمہارے پاس کتنی رقم ہے؟

اس نے جواب دیا۔

ایک ہزار دینار۔

ابن المبارک نے اسے حکم دیا کہ اس رقم میں سے صرف بیس دینار اپنے پاس رکھ لو، وہ بیس رو تک کافی رہیں گے۔ باقی رقم اس لڑکی کو دے دو۔ اس سال کے حج سے یہ زیادہ کار ثواب ہے۔ پھر واپس چلے آئے۔

امام ابن المبارک خود روزہ رکھتے تھے۔ لیکن دوسرے فاقہ کش لوگوں کو عمدہ سے عمدہ کھانا کھلاتے تھے۔ وہ دنیا سے تھوڑے سے مال پر اکتفا کر لیتے۔ ان کا مال محتاجوں کے لئے وقف تھا۔ اپنے مال سے وہ غریب طالب علموں کی اعانت کیا کرتے تھے۔ ان

کی سالانہ آمدنی ایک لاکھ تھی۔ اور یہ ساری کی ساری رقم وہ خدا کے بندوں، اہل علم اور اہل ضرورت کی حاجت روائی پر صرف کرتے تھے۔ کبھی ان کا ہاتھ ناس المال کی طرف بھی بڑھ جاتا تھا۔ اور اس سے بھی صرف کر ڈالتے تھے۔ مزید برآں وہ خود عیش و عشرت نہیں کرتے تھے تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ عیش و عشرت میں بہک جائیں اور اپنے دین کو خراب کر ڈالیں۔ یہی وجہ تھی کہ بہت سے علماء نے انہیں اس ورع اور حدیث و فقہ کا امام قرار دیا ہے۔ جسے سفیان ثوری چھوڑ گئے تھے۔ معمر بن سلیمان سے پوچھا گیا اہل عرب میں سب سے بڑا فقیہ کون ہے؟

انہوں نے جواب دیا

سفیان ثوری!

پھر پوچھا گیا اور سفیان کے بعد سب سے بڑا فقیہ کون ہے؟

انہوں نے جواب دیا:-

عبد اللہ بن المبارک

ابن المبارک علم آثار و سنن کا بہت زیادہ اہتمام کرتے تھے۔ وہ ساری ساری رات ان کے مطالعہ میں صرف کر ڈالتے تھے۔ ایک مرتبہ ان سے پوچھا گیا

نماز پڑھنے کے بعد آپ ہماری مجلس میں کیوں نہیں بیٹھتے؟

آپ نے فرمایا:-

میں صحابہ کرام و تابعین رحمہ اللہ کی مجلس میں چلا جاتا ہوں۔

پوچھا گیا:-

اب صحابہ و تابعین کہاں ہیں؟

انہوں نے فرمایا:-

میں جا کر مطالعہ میں مشغول ہو جاتا ہوں اور ان کے آثار و اعمال کا علم حاصل کرتا ہوں۔ تم لوگوں کے ساتھ بیٹھ کر کیا کروں ایک دوسرے کی غیبت کے سوا تمہارا کام ہی کیا ہے۔

ابن المبارک کو اللہ تعالیٰ نے رزق حسن وافر طور پر عطا فرمایا تھا۔ وہ لوگوں کو دنیا کی محبت میں گرفتار ہونے سے ڈرایا

کرتے تھے۔ فرمایا کرتے۔

”جس کے دل میں دنیا کی محبت ہو اور گناہوں کا شکار ہو جائے۔ پھر بھلائی کی اور خیر تک رسائی کہاں حاصل ہو سکتی ہے۔“
ابن المبارک کا خیال تھا کہ زہد کی سلطنت کے سامنے بادشاہوں کی سلطنت بیچ ہے۔ کیونکہ زہد آدمی صرف خدا کے سامنے اپنا احتیاج ظاہر کرتا ہے۔ اس کے برعکس بادشاہ لوگوں سے بے نیاز نہیں ہو سکتے
ایک مرتبہ ان سے پوچھا گیا:-

”انسان کون لوگ ہیں؟ جواب دیا:- ”علماء“ پھر پوچھا گیا حقیقتہً بادشاہ کون ہیں فرمایا:- ”زہاد“
پوچھا گیا:- ”کون کون لوگ ہوتے ہیں؟“ فرمایا:-

”جو لوگ دین کو بیچ کھاتے ہیں۔“

یہ تھے وہ ابن المبارک جن سے ملنے اور ان سے کچھ حاصل کرنے کے لئے امام احمد کو مثال رہے۔ لیکن حالات نے ساتھ نہ دیا۔
اور عمر نے وفات کی۔ یہی وہ مثالی شخصیت تھے جس سے امام احمد متاثر ہوئے تھے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ آپ نے ایک
لیکچر امام احمد نے اُن میں وہ خوبیاں پائیں جن کے ساتھ وہ بعد میں خود مشہور ہوئے۔ سخاوت، زہد، محفوضے سے مال پرگزراؤات
بادشاہوں سے دوری، دین کو اپنی روزی کا ذریعہ نہ بنانا، دین کے معاملہ میں دمار کا اظہار نہ کرنا، یہ تمام باتیں امام احمد کی فطرت ثانیہ بن چکی
تھیں۔ اور یہ ساری باتیں ابن المبارک کی ذات گرامی میں بھی پائی جاتی تھیں۔ لہذا بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ ابن المبارک امام احمد کے استاذ
تھے۔ اگرچہ اپنے اس استاذ کی زیارت سے بہرہ ور نہیں ہوئے تھے۔

جب ہم ان بزرگوں کا ذکر کرتے ہیں جن کی ملاقات کا امام احمد کو شرف حاصل نہیں ہو سکا تو اس سے ہم ان بزرگوں کی حق تلفی
نہیں کرتے جن کی زیارت کا انہیں شرف حاصل تھا۔ اس لئے کہ یہ لوگ تو صاحب زہد و ورع اور سنت رسول کے عاشق تھے اور بدعت
سے دور رہتے تھے۔ ان لوگوں نے امام احمد کے لئے ایک مثال قائم کی تھی اور ان کے لئے ایک راستہ بنایا تھا۔ انہوں نے ان لوگوں کا
علم پھیلایا جن کا زمانہ امام احمد نے نہیں پایا تھا۔ جن کی زہد زیارت کر سکے تھے اور نہ انہیں ان کی ملاقات کا موقع ملا تھا۔ پس سفیان بن عیینہ
ابو بکر بن عباس، دیکھ بن جراح، عبدالرحمن بن محمد، یحییٰ بن سعید القطان وغیرہم پر سب بزرگ امام صاحب کے اساتذہ تھے۔ زہد و تقویٰ
میں ممتاز تھے۔ ان سب امام احمد کے لئے زندگی کی راہ میں روشنی کی۔

لیکن ہم نے سفیان ثوری اور عبد اللہ بن المبارک کا خاص طور پر اس لئے ذکر کیا ہے کہ امام احمد اپنے اخلاق و عادات میں ان دونوں سے مشابہت رکھتے تھے۔ اور جیسا کہ ان کے اقوال و افعال سے معلوم ہوتا ہے، وہ ان دونوں بزرگوں کی طرہت بہت زیادہ میلان رکھتے تھے۔ پس ضروری تھا کہ ان دونوں کو اپنے لئے مثال عالی بناتے اور انہی کے منہاج پر استقامت کے ساتھ کامزن ہوتے۔ امام احمد اور ان دونوں بزرگوں کے درمیان ذہنی مشابہت پائی جاتی تھی۔ اور ان کا علم و خلق امام احمد میں سرایت کر چکا تھا۔ وہ ان کے کردار کی بلندی سے بہت زیادہ متاثر تھے اور ہمیشہ ان کے لئے اپنے اندر ایک میلان اور جذبہ پاتے تھے۔

امام احمد کا زمانہ اور اس کے اثرات

امام احمد نے جس قدر میں زندگی بسر کی، یہ وہ زمانہ تھا جس میں عباسی دور کے تمام عناصر پختہ ہو چکے تھے اور برگ و بار لے آئے تھے۔ عام اس سے کہ وہ شیریں بھی تھے اور تلخ بھی، خوش مضم بھی تھے اور بد مضم بھی، بہر حال اس دور میں ہر چیز اپنے خواص کے ساتھ پختہ ہو چکی تھی۔ خواہ وہ خواص کسی حالت میں ہوں۔

سیاسی اعتبار سے تو دولت عباسیہ مستحکم ہو چکی تھی اور کوئی ایسی طاقت اس کی حریت نہ تھی جس سے کسی قسم کا اندیشہ ہو۔ خوارج کی قوت و شوکت نل ہو چکی تھی۔ اور دولت عباسی میں وہ دوبارہ سر نہ اٹھا سکے۔ ہارون الرشید کے بعد علیوں میں بھی یہ سکت باقی نہ تھی کہ اپنے "بنی عم" کے خلاف صف آرا ہو سکتے۔ لہذا وہ کبھی ایسی نجات نہیں کر سکے جو آسانی کے ساتھ فرو نہ ہو سکتی ہو۔

اگرچہ دولت عباسیہ ہر قسم کے مخالفین سے محفوظ ہو چکی تھی، لیکن خود اس کے ارکان و اعضاء میں تناقض اور ناراحت پیدا ہو چکی تھی۔ اور ولی عہدی کا مسئلہ اس کا سب سے بڑا منظر تھا۔ کیونکہ ہر خلیفہ یہ چاہتا تھا کہ اپنے سابق کی ولی عہدی کو توڑ ڈالے اور امین و امون کے درمیان جو فتنہ و فساد پیدا ہوا وہ اس سلسلے کا سب سے بڑا منظر تھا۔ یہ فتنہ امین کے قتل اور امون کے غلبہ پر ختم ہوا۔ لیکن امون کی یہ کامیابی نتائج و اثرات کے اعتبار سے کلی طور پر خوشگوار نہ تھی۔ کیونکہ امین و امون کی جنگ درحقیقت فارسی اور عربی عناصر کی جنگ تھی۔ اور امین کی شکست عربوں کی شکست تھی۔ جس کے بعد انہیں عباسی دور حکومت میں دوبارہ عروج نہیں حاصل ہو سکا۔

عجمیوں کے اعتماد اور اس کا انجام | سلطنت کے کلی طور پر استقرار و استحکام کے بعد امون اور اس کے بعد متحکم اور واثق جہاد کی طرف متوجہ ہوئے۔ اور گو دولت اسلامیہ ایک باعرب سلطنت نظر آتی تھی، لیکن اس کے اندر ضعف و انحطاط کے عوامل پرورش پا رہے تھے۔ کیونکہ خلفاء اپنی سلطنت میں عجمیوں پر اعتماد کرنے لگے۔ چنانچہ امون نے ایرانیوں پر اعتماد

کیا اور اس کے بعد معتمد نے ترکوں کو اپنا بازو بنالیا۔ ان کے ذریعہ قوت حاصل کی اور لڑائیوں میں انہیں کے بل بوتے پر کامیابی حاصل کرنا شروع کی۔ پھر ہی لوگ سلطنت کے لئے ضعف و انحطاط کے عوامل کی صورت میں ظاہر ہوئے۔ چنانچہ ان عجمی طاقتوں نے خلفاء کو قتل کرنا شروع کیا اور ان کی ناموس پر دست و رازی کی۔ زمام حکومت اپنے ہاتھ میں لے لی اور خلفاء اس پر طرح طرح کے ظلم ڈھانے لگے۔ اور وہیں کے نام سے خلفاء نے جو پناہ گاہیں اپنے لئے بنا رکھی تھیں ان سب کو ایک ایک کر کے سمار کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دولت اسلامیہ کی وحدت ختم ہو گئی اور وہ کئی چھوٹی چھوٹی سلطنتوں میں تقسیم ہو گئی اور اس کا شیرازہ ایسا بکھرا کہ اس کا کوئی سیاسی نظریہ بھی اٹھنے نہ کر سکا۔

یہ تھے وہ سیاسی نظام اور یہ تھی ان کے پختہ ہونے کی غایت، سلطنت کا جو پورا لگایا گیا تھا وہ بارہا دوسرے ہر کسی کو شک ہو گیا۔ ان سلطان سیاسیہ میں بعض کو امام احمد نے دیکھا اور مشاہدہ کیا۔ وہ ایک عرب نژاد اور شیبانی قبیلہ کے فرزند تھے۔ جن کے دادا ان مجاہدین سے تھے جنہوں نے اس حکومت کی بنیاد قائم کرنے میں حصہ لیا تھا۔ ان کے والد ایک سپہ سالار تھے۔ لیکن قبل اس کے کہ وہ عربوں کی ذلت اور انکھول سے دیکھتے اس دنیا سے سدھار گئے۔

امام احمد عربوں کی اس ذلت کو کب گوارا کر سکتے تھے۔ انہوں نے اپنے رنج و غم کا اظہار اعلان جنگ کی صورت میں نہیں کیا۔ اس لئے کہ وہ صاحب شمشیر نہ تھے۔ اور نہ ہی کوئی ایسی پادشاہ بنالیا کر سکتے تھے جو حکومت اسلامی کی جڑوں کو کھوکھلا کر دے۔ کیونکہ ہر قسم کی کوشش حکومت کے بددھنوں کو ڈھیلہ کر دیتی ہے۔ اور نہ ہی انہوں نے خلفاء و حکام سلطنت کو بدتہذیب بنا کر اپنے رنج و غم کا مظاہرہ کیا کیونکہ تجرّج و تانیب ان کی عادت کے خلاف تھا۔ ان کے رنج و غم کا مظاہرہ جو ان کے شیبانی شان و شوہر سے ہو سکتا تھا کہ خلفاء کے سامنے کسی قسم کا اتصال نہ رکھیں۔ اور اپنی ساری توجہات تحصیل علم پر مرکوز کر دیں۔ سیاست اور اس کے اثرات سے کنارہ کش رہیں۔ چنانچہ انہوں نے یہی کیا۔

امام احمد کا یہ سلوک ان کے پیش رو درویشوں و امروں یعنی الگ اور ابو حنیفہ کے درمیان اعتدال کا تھا۔ امام ابو حنیفہ تو اشرار و رسی میں خلفاء پر تنقید کیا کرتے تھے اور ان فتادی کے ضمن میں بھی بعض ایسی عبارتیں آجاتی تھیں جن سے معلوم ہوتا تھا کہ وہ عوام کو حکومت کے ساتھ تعاون کرنے سے روکتے ہیں اور بعض تحریرات میں حکومت کے خلاف علویوں کی پشت پناہی پر لوگوں کو اکساتے تھے۔ وہ نہ ان کے بارے میں سکوت اختیار فرماتے تھے اور نہ ہی برا طور پر اعلان لغات کرتے تھے۔ لیکن ان کے سیاق عبارت سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ وہ حکومت کے خلاف سمجھتے اور اٹھانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ انہیں ملامت کرتے، لوگوں کو ان کے ساتھ تعاون سے روکتے اور سیاق کلام میں بعض الفاظ ایسے بھی لول جاتے تھے جن سے معلوم ہوتا تھا کہ لوگوں کو ان کے خلاف اکسار ہے ہیں۔ امام ابو حنیفہ

اے بعض نقادوں کے سیاق عبارت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان خلفاء کے خلاف خراج کو لغات ہی نہیں مانتے تھے۔ گودہ علی
اور ان لوگوں کے ساتھ شریک نہیں ہوتے تھے۔

اس کے برعکس امام مالک خراج کو جائز ہی نہیں سمجھتے تھے۔ نہ لوگوں کو حکومت کے خلاف اُکساتے، بلکہ والیان حکومت سے
اتفاقات اس بنا پر رکھتے تھے کہ ان کی اصلاح کر سکیں اور مظلوم اور حق تلفی سے بچیں۔

اب رہے امام احمد و دودلوں راستوں کے بین بن تھے۔ نہ وہ فتنہ انگیزی کی طرف دعوت دیتے تھے اور نہ لوگوں کو حکومت
کے خلاف اُکساتے تھے۔ نہ صراحتاً اور نہ ہی اشارہ و کنایہ سے ان پر کسی قسم کی تنقید کرتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود ان کے ساتھ کسی
بیم کا تعلق بھی نہیں رکھتے تھے اور نہ ہی ان کے عطایا قبول کرتے تھے۔ بلکہ ان کے مال سے بے رغبت اور ان کے عطایا سے سخن نہ ہتے
تھے۔ وہ اپنی پوری توجہ علم کی طرف منطقت کر چکے تھے۔

معتزلہ کا اقتدار ایرانیوں کا غلبہ یا بالفاظ دیگر یامون کی حکومت کا یہ نتیجہ ہوا کہ علمی اور سیاسی امور کی باگ ڈور ایک مخصوص
گروہ کے ہاتھ میں چلی گئی جسے معتزلہ کہا جاتا ہے۔ امام صاحب افکار و عقائد ہیں اس گروہ کے مسلک کو منہاج سلف کے خلاف اور سنت
نبوی سے منحرف قرار دیتے تھے۔ اور ان کے خیال میں یہ وہ علم نہیں تھا جسے تلاش کیا جائے۔ با علم و حقیقت کی جستجو کرنے والا اسے
پنا مقصد قرار دے۔ اسی لئے وہ خلفاء اور امارات سے اجتناب کرنے لگے۔ لیکن اس کے باوجود ایسا نہیں ہوا کہ جس چیز کو وہ بدعت
سمجھتے ہوں اس کے بارے میں سکوت اختیار کر لیا ہو۔ بلکہ وہ لوگوں کو برا معتزلہ کے ساتھ نشست و ریاست، جدل و مناظرہ
اور ان کا مسلک اختیار کرنے سے منع کرتے تھے۔ اور سمجھتے تھے کہ جو آدمی ان کے ساتھ غور و خوض میں مشغول ہوتا ہے۔ بالآخر وہ
ان کا ہم خیال ہو جاتا ہے۔ اور اپنے آپ پر بدعت کا دروازہ کھول لیتا ہے۔ اور تابڑ توڑ بدعتیں اور گراہیاں اس پر وارد ہونے
لگتی ہیں۔

ہم یہاں معتزلہ کے متعلق اشارۃً اس قدر کہہ دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام احمد اور معتزلہ کے مناج فکر یہ میں اختلافات کیونکر پائے
جائیں گے کہ ان کی باہم مخالفت بڑھ گئی اور وہ حوادث رونما ہوئے جسے ہم فتنہ خلق قرآن کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

اسرا خبیال ہے عباسی دور میں معتزلہ کا وجود ناگزیر تھا۔ کیونکہ یہ وہ زمانہ تھا جب زنادقہ مسلمانوں میں ایسے خیالات پھیلا
رہے تھے جو اسلامی معاشرہ کے لئے موجب فتنہ و فساد تھے اور اسلامی عبارت کو گرانے کے لئے سازشیں کر رہے تھے۔ اسلام
اور مسلمانوں کے استخفاف کے لئے کید و فریب سے کام لے رہے تھے۔ ایک گروہ یہ بھی چاہتا تھا کہ اسلامی اقتدار ختم کر کے فاسی حکومت

کو بحال کیا جائے جیسا کہ المقنع الخراسانی مہدی کے دور حکومت میں خروج کر کے ثابت کر چکا تھا۔ یہ دیکھ کر خلفائے ایک طرف تو زنادقہ کا نام و نشان مٹانے کے لئے تلوار سونٹ لی۔ اور دوسری طرف ان علماء کی حوصلہ افزائی کی جو ان کے دلائل کی تردید کریں۔ ان لوگوں کے مقابلہ میں معتزلہ میدان میں اترے اور ان کے دلائل کا افسوس جھگڑا کر رکھ دیا۔ ان کے یہ کارنامے دیکھ کر خلفائے بھی انہیں اپنا مقرب بنایا۔ اپنی مجالس میں انہیں بار دیا۔ اور قصر شامی کے دروازے ان کے لئے کھول دیئے۔ یہ سب کچھ منصور اور مہدی کے عہد خلافت میں ہوا۔ پھر مامون، معتظم اور واثق کے دور حکومت میں ان کی قدر و منزلت اور زیادہ بڑھ گئی۔ اور انہوں نے منصب وزارت اجماعت پر قبضہ کر لیا اور انہی سے کاتب اور سیکرٹری اور دیگر ہونے لگے۔ بلکہ مامون تو اپنے آپ کو انہی سے شمار کرتا تھا۔ ان کے دلائل کی تائید کرتا اور انہی کے اصولوں کی روشنی میں مخالف پر محاسبہ کرتا تھا۔ اس وجہ سے مامون کے دور حکومت میں انہوں نے علمی اور سیاسی اعتبار سے پورا پورا نفوذ اور اقتدار حاصل کر لیا تھا۔

معتزلہ کو جب زنادقہ، اور مجس وغیرہم کا مقابلہ کرنے کے لئے اسلام کی طرف سے دفاع کرنا پڑا۔ تو وہ مجبور ہوئے کہ اسلامی عقائد ثابت کرنے کے لئے جدید طریقے اختیار کریں جو سلف صالحین یعنی صحابہ و تابعین کے ان مارت نہ تھے۔ انہوں نے اس راہ میں فلسفہ یونانی سے بھی مدد لی اور اپنے اسلحہ کی دھار کو اس سے تیرا کیا۔ اس هجوم و دفاع کے سلسلہ میں حریف نے بھی اصول فلسفہ کے ذریعہ ان پر گرفت کی۔ اس کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ حریف کے افکار و خیالات ان میں سرایت کر گئے۔ اور دوسری طرف وہ ایسے مسائل فلسفہ کے ورطہ میں جا پڑے جن پر سلف صالح نے کبھی غور نہیں کیا تھا۔ ^(۱) مثلاً انسان کے ارادہ اور اس کے اعمال پر بحث کی کہ قدرت الہی ان پر کہاں تک کار فرما ہے۔ پھر صفات الہی میں متضاد کیفیات شروع کر دیں۔ کہ کیا یہ علین ذات ہیں یا غیر ذات، اس طرح کے دوسرے مسائل پر انہوں نے بے بحث و گفتگو شروع کر دی۔ اس لئے وقت کے فقہاء نے ان باتوں کو برائے مانا اور ان کی اس روش کو سخت ناپسند کیا۔

(عقائد کے سلسلہ میں اس طرز استدلال کو — جو معتزلہ نے اختیار کر رکھا تھا — فقہاء اور محدثین نے اسے صحابہ اور تابعین کے مسلک کے خلاف سمجھا۔ اور یہ بالکل طبعی امر تھا کہ یہ دونوں فریق جو خدمت دین اسلام کا جذبہ اپنے دل میں رکھتے تھے، عقلیت اور طرز فکر میں اختلاف کی بنا پر دونوں ایک دوسرے سے قریب نہیں ہو سکتے تھے۔ فقہاء اور محدثین کتاب و سنت سے اپنی معرفت

سلہ ان کا نام عطار السائح تھا، شروع شروع میں رنگریزی کا کام کرتا تھا۔ پھر اس نے عقیدہ تناسخ کی رو سے ربوبیت کا دعویٰ کر دیا۔ نہایت بد شکل اور لپٹ قد تھا۔ اس نے چونکہ اپنے چہرہ پر پردہ ڈال رکھا تھا۔ اس لئے اسے سفتی کہا جانے لگا۔ ۶۲ھ کو ایک قلعہ میں محصور ہو کر مقتول ہوا۔ النظر تعلیقات الملل والغلل الشہرستانی ص ۱۲۸ ج ۱ ترجمہ ۱۲

حاصل کرتے تھے۔ اور لہٰذا کتاب اللہ اور سنت نبوی کے ہم فکر اور ان کی عبارت و اشارت سے استنباط احکام کے سلسلہ میں ان کا اصول یہ تھا کہ اگر کوئی نص نہ ملتی تھی تو اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ بس زیادہ سے زیادہ یہاں تک جاسکتے تھے۔ لیکن معتزلہ اتنے محتاط نہیں تھے۔ وہ عقائد کو تیس سے ثابت کرنا جائز سمجھتے تھے۔ اس طرح انہیں فن منطق اور فلسفیانہ مباحث سے کام لینا پڑتا تھا۔ اس وقت زمانہ کی رفتار کا تقاضا یہ تھا کہ ہر ایک اپنے اپنے دائرہ عمل رہے۔ محدثین اور فقہاء لہٰذا کتاب و سنت کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ اور ان سے یا ان کی روشنی میں قوانین اسلامیہ کا استنباط کریں۔ معتزلہ کا کام عقائد اسلامیہ کی تشریح و توضیح تھی۔ اور عقائد اسلامی کی حفاظت کے لئے ان طریقوں سے دفاع کرنا مقصود تھا۔ جو مخالفین کے نزدیک بھی قابل قبول ہوں۔ چنانچہ اس اکھاڑ بھاپاڑ کے سلسلہ میں انہوں نے ہر قسم کے سہمکنڈے استعمال کئے۔

لیکن مامون اور اس کے بعد متوکل کے دور حکومت میں ان کے حکام و اعمال مسئلہ خلق قرآن کے قبول کرنے پر علماء کو مجبور کرنے لگے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فریقین میں جنگ و پیکار کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ اس سبب سے معتزلہ کو فقہاء و محدثین کا حریف بننا پڑا۔ اس بنا پر امام احمد نے بھی ان کی تردید کی۔ جس کے نتیجہ میں امام صاحب کو سخت مصائب کا۔ انکارنا پڑا۔ اب ہم حکومت اور اس کے علماء کے متعلق سلسلہ بحث ختم کرتے ہیں۔ اور بحث کا رخ اس دور کی فقہ اور علم حدیث کی طرف پھیرتے ہیں۔

اس سے قبل ہم بتا چکے ہیں کہ اس دور میں ہر چیز مد کمال کو پہنچ چکی تھی۔ فقہ بھی کمیل کے مراحل طے کر چکی تھی۔ اور اس کے اصول استنباط وضع ہو چکے تھے۔ علماء اصرار میں باہم میل ملاپ شروع ہو چکا تھا۔ اور فقہ کی درس و تدریس کا سلسلہ زور شور سے جاری تھا۔ اس زمانہ میں فقہ بصری اکوئی اثباتی یا حجازی نسبتیں نہیں رکھتی تھیں۔ بلکہ پوری فقہ اسلامی فقہ "مانی جاتی تھی۔ اس دور میں مختلف ممالک کی طرف سفر سیاحت کا سلسلہ جاری ہو چکا تھا۔ اور اس کے باعث ہر شہر کے علماء نے دوسرے شہروں کے علماء کا علم حاصل کر لیا تھا۔ اور علماء تابعین اور تبع تابعین کی مساعی کے جو آثار و نقوش حاصل ہو چکے تھے۔ ان کی باہمی تدریس کا سلسلہ جاری تھا۔ اسی طرح فقہ حجازی اور فقہ عراقی میں اشتراک پیدا ہو گیا تھا۔ چنانچہ ہم امام شافعی کی کتابوں میں عراق۔ شام اور حجاز کے علماء کی مساعی کے مختلف ثمرات کو یکجا دیکھتے ہیں۔

اس کے بعد آئمہ مجتہدین میں سے ہر ایک گروہ کے فقہی مجموعے مدون ہو گئے۔ امام مالک نے اپنی کتاب موطا تصنیف فرمائی۔ ان کے بعد ان کے تلامذہ نے المدونہ کے نام سے مالکی فقہ کا ایک جامع مجموعہ مدون کیا۔ قاضی ابوالیوسف نے حنفی فقہ پر

بہت سی جامع کتابیں مرتب کیں اور امام محمدؒ نے فقہ عراقی پر مشتمل ایک مجموعہ تیار کیا۔ پھر امام شافعیؒ نے ایک مبسوط اور ضخیم کتاب مرتب کی جسے اس دور کی فقہ کی زندہ تصویر کہنا مناسب ہے، جس میں کہ فقہ اور استنباط کے تمام اصول مرتبہ کمال کو پہنچ گئے تھے۔ اور اس مبسوط کتاب کا نام انہوں نے اَلَامَہ رکھا۔ لیکن بعض متقدمین اسے اَلْمَبْسُوط کے نام سے ہی پکارتے ہیں۔

امام احمد کے سلسلے میں سارا فقہی سرمایہ موجود تھا۔ جس کا اکثر حصہ انہوں نے ساز خود پڑھا اور کچھ حصہ حلقہ درس میں شامل ہر کو حاصل کیا۔ چنانچہ امام شافعی جب دوسری مرتبہ بغداد آکر کچھ عرصہ مقیم رہے اور ان دنوں وہ اپنا اَلْمَسَالِہ اور مبسوط مرتب کر چکے تھے۔ زعفرانی نے روایت کیا ہے، تو امام صاحب نے ان سے فقہ حاصل کی۔ اس سے قبل فقہائے عراق کی کتابیں وہ دیکھ چکے تھے اور رُوَاۃ کا کہنا ہے کہ مطالعہ کے بعد ان سے بیزار ہو چکے تھے۔ انہوں نے اگرچہ یہ الفاظ نہیں کہے لیکن امام احمد کا مسلک علماء عراق کے خلاف تھا اور عام طور پر ان سے متفق نہیں تھا۔ غرض اس طرح امام احمد نے تمام فقہی ثمرات سے واقفیت حاصل کر لی۔ اور ان کے عقل و فکر نے اس سے غذا حاصل کی۔ اور عام اس سے کہ ان کے نتائج فکر سے اصولاً متفق ہوں یا نہ ہوں اس سے بہر حال انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے انہوں نے اپنی عقل کو غذا ہم پہنچائی۔ جو دوسرے علوم سنت کے ساتھ مخلوط تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی فقہی آثار کا رنگ غالب ہے۔ حتیٰ کہ قریب تھا کہ ان کے فتاویٰ کو آثار ہی کہہ دیا جاتا اور انہیں فقہ کے نام سے یاد نہ کیا جاتا۔ امام احمد کے دور میں فقہ کے مرتبہ کمال کو پہنچنے کا ایک منہر یہ بھی ہے کہ اس میں کلیات کے وضع کی طرف توجہ دی گئی اور اسالیب استنباط ضبط میں لائے گئے جسے بعد میں اصول الفقہ کا نام دے دیا گیا۔ یہ امام شافعیؒ نے سر انجام دیا۔ چنانچہ جب انہوں نے کلیات کے وضع کرنے پر غور و فکر شروع کیا، اس وقت فقہ صرف فتاویٰ و جزئیات پر مشتمل تھی۔ اس سلسلے میں انہوں نے اَلْمَسَالِہ کے نام سے ایک کتاب تصنیف فرمائی جس میں استنباط کے وسائل و صوابط پر سیر حاصل بحث کی اور ان مقابلے ضابطہ کی صحت پر دلائل قائم کئے۔ امام شافعیؒ پر دراست کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں کہ انہوں نے اس فن کی ابتداء کر مکرمہ میں قیام کے زمانہ میں کی اور وہ اس سے قبل فقہ مالکی مدنی اور فقہ عراقی پر عبور حاصل کر چکے تھے۔ اور ان ہر دو مکاتب فکر میں ایک ایسے باخبر اور ذہین عالم کی طرح براہِ سر شروع کیا جو فروع کو ان کے اصول کی طرف لوٹاتا ہے۔ اور مسائل کو ان کے عناصر اولیٰ اور مشترکہ کی طرف منسوب کرتا ہے۔ یہ ۱۸۴ء کے بعد کا واقعہ ہے جبکہ وہ بغداد میں اپنے ثمراتِ تفکر کے ساتھ دارم ہوئے۔

امام احمدؒ کہ امام شافعیؒ کے پاس دو مرتبہ حاضری کا موقع ملا ایک مرتبہ جب وہ مکرمہ میں مقیم تھے، اور دوسری مرتبہ بغداد میں جبکہ

سلۃ ابی الحسن بن محمد بن الصباح الزعفرانی (المتوفی ۲۸۴ھ) بغداد میں امام شافعی کی کتابیں پڑھ کر سیکھتا تھا۔ لائحہ عمل والا افتقار لاس عبد الرزاق بن

وہ اپنے ثمراتِ تفکیر کی نشر و اشاعت کے لئے بغداد میں وارد ہوئے۔ اس دوسری ملاقات میں، عرصہ دراز تک امام شافعی کے بغداد میں قیام پذیر ہونے سے امام احمد نے اپنے استاذ سے اصول فقہی حاصل کئے جو کہ اس جلیل القدر امام نے مستنبط کئے تھے۔ اور امام احمد کے افکار پر اس کا خاصہ اثر پڑا اور وہ انہیں نہایت اخیر سے حاصل کرنے لگے اور امام شافعی کے عقل و فکر پر قربان ہونے لگے اور اپنے رفیق سے فرماتے اگر تم اس شخص کے عقل و فکر سے محروم رہے تو اسے کبھی نہ پاس کرو گے۔ امام شافعی تقریباً چار سال بغداد میں مقیم رہے۔ اس مدت میں امام احمد برابریان سے استفادہ کرتے رہے۔

ان واقعات کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ امام احمد نے متعدد فقہی سرالوں سے اس دور میں استفادہ کیا جس میں ہر علم خواد وہ علم دین ہو یا کوئی دوسرا علم — پختہ ہو کر بار آور ہو چکا تھا۔ امام احمد نے اس علمی دور سے فائدہ اور غذا صالح حاصل کی اور پھر اس کو دوسرے عناصر علیہ سمیت مفہم بھی کر لیا۔ تو ان سب سے ایک علمی معجون تیار ہو گیا۔ جو بیک وقت علم سنت بھی تھا اور علم فقہ بھی امام احمد کے زمانہ میں علم حدیث بھی تکمیل کو پہنچ چکا تھا۔ امام احمد سے پہلے سنت و آثار کی درست نئے نشوونما کے پورے مراحل طے نہیں کئے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ سے مراد:

علم حدیث کی حالت

روایات کا ذخیرہ جمع ہو چکا تھا لیکن ابھی تک صحیح اور غلط کو ایک دوسرے سے تمیز دینے کے ضوابط مقرر نہیں ہوئے تھے۔ ان کے طرق کو کاذب سے ممتاز کرنے کے اصول مقرر ہوئے تھے۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؓ نے ارادہ کیا تھا کہ سنت صحیحہ کا لکھ سے تمیز ہو اور اسے لوگوں میں پھیلا دیں۔ لیکن عمر بن عبد العزیز اپنے ارادہ کو پایہ تکمیل تک پہنچانے سے قبل ہی اس دنیا سے رخصت ہو گئے۔ اکابر نے علماء نے تدوین حدیث کے سلسلہ میں مختلف راستے اختیار کئے۔ چنانچہ امام مالک نے "موطا" کے نام سے ایک مجموعہ تیار کیا۔ امام شافعی کی "سند" جمع کی گئی۔ قاضی ابویوسفؒ اور امام محمدؒ اور دوسرے فقہاء کے آثار جمع کئے گئے۔ لیکن اب تک احادیث کا کوئی صحیح مجموعہ مرتب نہیں ہوا تھا۔ امام مالک کی موطا میں صرف وہی آثار جمع کئے گئے تھے۔ جو امام مالک کے نزدیک صحیح اور درست تھے۔ اور وہ بھی ان صحابہ کے آثار تھے جو مدینہ طیبہ میں اقامت پذیر تھے۔ اسی طرح فقہاء عراق نے جو آثار جمع کئے وہ صرف انہی صحابہ اور تابعین کے تھے جو عراق میں مقیم تھے۔ یہی حال علما شام کے آثار کا تھا۔ یہاں تک کہ دوسری صدی ہجری کا نصف گزر گیا اس کے بعد لوگ مختلف دیار و مزار کی طرف سفر کرنے لگے۔ جو لوگ بلاد و حجاز کا رخ کرتے تھے وہ علما حجاز سے حدیث کی سماعت کرتے تھے۔ چنانچہ مکہ میں سفیان بن عیینہ سے احادیث کی سماعت کرتے تھے۔ اور مدینہ میں امام مالک کے حلقہ درس میں شامل ہوتے تھے۔ کچھ لوگ بصرہ اور کوفہ کا سفر کرتے تاکہ وہاں کے صحابہ و تابعین سے آثار صحیحہ حاصل کریں۔ اسی طرح یمن اور شام کا رخ کرتے تھے۔

تاکہ وہاں کے صحابہ و تابعین سے جو احادیث منقول ہیں ان کو جمع کر سکیں۔

الغرض امام احمد کے زمانہ میں مختلف اصصار کی احادیث جمع ہونا شروع ہو گئی تھیں اور اس جمع کرنے سے مقصد یہ تھا کہ مختلف ابواب فقہیہ کے بارے میں جو احادیث وارد ہیں ان پر احاطہ حاصل ہو جائے اور اسناد کے لحاظ سے اس حدیث کی تحقیق کر کے جو کچھ اس میں مستنبط ہوتا ہے اسے معلوم کیا جائے اور ساتھ ہی تعارض کے وقت قوت و ضعف کے لحاظ سے موازنہ کیا جائے اور معلوم کیا جائے کہ کونسی حدیث ناسخ ہے اور کونسی منسوخ ہے۔ الغرض اس دور میں ہر اعتبار سے احادیث کی تحقیق و جستجو شروع ہو گئی تھی بلاشبہ بلاد و اصصار کے ایک دوسرے سے دور ہونے کی وجہ روایات پر اتنا یکجا جمع نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لیے فقہی مسائل کی تحقیق و تدقیق تشنہ رہ جاتی تھی۔ اور اس خلا کو قیاس و استنباط سے پر کرنا پڑتا تھا۔ لیکن مختلف اصصار کا جمع ہوجانے کے بعد یہ خلا باقی نہیں رہا تھا۔ اس لئے اس دور میں فقہ الحدیث کی درست پایہ تکمیل کو پہنچ چکا تھا۔

امام احمد اس میدان میں اترے تو وہ پیش رو تھے۔ ان کی حیثیت ایک مجاہد کی تھی۔ اور وہ حافظ حدیث تھے۔ ان کی سند سے پہلی کتاب ہے جو تمام شہروں کے علماء کی مرویات کی جامع ہے اور امام احمد کی توفیع کے مطابق اس نے کتب حدیث میں آثار کا ماحصل کر لیا۔ آئندہ اوراق میں ہم سند کے متعلق مزید تفصیل بیان کریں گے۔

۱۔ کی تحقیق

اس دور میں صرف جمع احادیث کا کام ہی پایہ تکمیل کو نہیں پہنچا تھا۔ بلکہ ان کی درست بھی شروع ہو چکی اسالیسیم مالک نے راویان حدیث کی تفحص کا کام ایسے شروع کیا تھا۔ جیسے ہر مرآت کھوٹے کھرے ملے کو پرکھتا ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے کتاب و سنت مستہزہ سے مقابلہ کر کے احادیث پر تنقید کی۔ پھر امام شافعی کا زمانہ آیا تو انہوں نے احادیث منقطعات اور منقطعہ کی تحقیق شروع کی اور ان کے قوت و استدلال اور مراتب کو پرکھا۔ اور بتایا کہ تعارض کی صورت میں کونسی حدیث قابل قبول اور کونسی قابل رد ہوگی۔ پھر درست سند کا دور شروع ہوا۔ اور راوی اول سے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک سند کی کامل طور پر تحقیق کی جانے لگی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے زمانہ میں سند کا زیادہ اہتمام نہیں کیا جاتا تھا اسلئے کہ وہی لوگ روایت کرتے والے تھے جو تابعین کے شاگرد تھے۔

۱۔ المتن سنہ ۱۰۰ھ۔ یہ اس خط کی طرف اشارہ ہے جو انہوں نے ابو بکر بن حزم الاصبہانی النابلی (متوفی ۳۸۰ھ) عالم دین سے لکھا تھا کہ مدینہ طیبہ میں جس قدر احادیث موجود ہیں ان کی یکجا جمع کر کے میرے پاس روانہ کرو۔ اسی طرح ابن الشہاب الزہری (متوفی ۲۴۰ھ) نے حضرت عمرو بن عبد العزیز کے حکم سے بھی احادیث کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا ۱۲۱ھ میں حرم

یہی وجہ تھی کہ امام مالک پوری سند نقل کرنے پر توجہ نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ ان کے اساتذہ میں اکثر تابعین کرام تھے۔ اس بنا پر وہ
 اصل روایات کو بھی قبول کر لیتے تھے۔ کیونکہ ان کے روایات اور نقل کرنے والے ان کے نزدیک معتبر تھے۔ لیکن جب تابعین کا دور
 ختم ہو گیا اور عصر شافعی اور اس کے بعد سلسلہ سند لمبا ہو گیا تو علمائے وقت علوم و نزول اور انقطاع و اتصال کے لحاظ سے سند پر بحث کرنے
 لگے اور رجال سند کی دیکھ بھال کی طرف متوجہ ہوئے۔ اس لئے کہ اس بات کی سخت ضرورت تھی کہ اصل راوی سے لے کر عصر صحابہ تک تمام
 راویوں کی عدالت معلوم ہو جائے تاکہ روایت کی طرف سے ہر ممکن ہر اور وہ عمل کے لئے حجت ملے۔

غرض امام احمد ایسے دور میں ہوئے جبکہ فی حدیث انتہائی تکمیل کو پہنچ چکا تھا۔ انہوں نے سنت کی تحصیل میں کوئی دقیقہ فرو گذاشت
 نہیں کیا اور طلب سند اور علت کا کھوج لگانے پر پوری توجہ دی۔ وہ کوئی ایسی حدیث نہیں لیتے تھے جس کا راوی زندہ ہو اور
 اس سے ملاقات ممکن ہو بلکہ اس کی طرف سفر کرنے میں ہر امکانی کوشش کرتے اور جس کی طرف وہ روایت منسوب ہوتی۔ اس کے پاس
 پہنچ کر براہ راست وہ حدیث حاصل کرتے تھے۔ اگر راوی غائب کی طرف سفر ممکن ہوتا تو وہ راوی حاضر سے روایت نہیں لیتے تھے
 طلب حدیث اور صحت حدیث کی توثیق میں ان کے تقویٰ و ورع کی انتہا تھی۔

یہ تھے سنت نبوی کی درست کی پختگی کے مظاہر جن سے امام صاحب نے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ اس وقت درست کے طرق
 ہموار ہو چکے تھے۔ روات کی کثرت ہو چکی تھی۔ اور انہوں نے فن روایت میں تخصص حاصل کر لیا تھا۔ اور علوم حدیث فقہ سے متمیز ہو
 چکے تھے۔ امام احمد نے احادیث و آثار کو ان کے سرچشموں سے حاصل کیا۔ جو اس کے باہر تھے۔ اسی طرح فقہ بھی ان اکابر فن
 سے حاصل کی جو اپنے فقہ میں ممتاز تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ حدیث فقہ کے امام بن گئے۔

یہ دور اصحاب اسلام میں ثمرات فقیہہ کے امتزاج کا دور تھا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس امتزاج و اختلاط
 نے علماء کے درمیان تصادم فکری پیدا کر دیا۔ اور مناظروں کا سلسلہ شروع ہوا۔ مناظروں میں اخلاص ہو تو بے راہ روی پیدا نہیں
 ہوتی۔ لیکن یہی اخلاص ناپید تھا۔ فکری تصادم کے بعد مناظرے ضرور ہوتے ہیں۔ لیکن کبھی ان کا مقصد حق تک پہنچنا ہوتا ہے
 اور کبھی صرف اکھاڑ بھپاڑ ہی مد نظر ہوتی ہے کہ ایک مکتب فکر کو دوسرے پر غالب کیا جائے۔ یا ایک راستے کو دوسری راستے پر
 ترجیح دے۔

چنانچہ امام شافعی کو دیکھئے کہ ابتدائی ایام میں جب وہ پہلی دفعہ بغداد تشریف لائے تو مناظروں کا بازار گرم تھا۔ اس زمانہ میں فقہائے
 عراق اور فقہ مدنی کے حامیوں میں شہاد اور یمن کے سلسلہ میں مناظرے ہو رہے تھے۔ فقہ مدنی کی رو سے مدعی کے پاس دو گواہ

نہ ہوں۔ تو ایک گواہ اور دوسرے گواہ کی بجائے صاحب حق سے قسم لے لینا ہی کافی ہے۔ لیکن دعا علیہ سے صرف اس وقت قسم لی جائے گی۔ جب دعائی کے پاس ایک شہادت بھی موجود نہ ہو۔ اس مسئلہ میں امام شافعی نے مدنی فقہ کے طرفداروں کا ساتھ دیا۔ اسی انہیں "نامرأثنتہ" کا لقب دیا گیا۔

یہ مجادلات زبانی بھی ہوتے تھے اور تحریری بھی۔ جیسے لیت بن سعد کے نام امام مالک کا مکتوب ہے۔ جس میں انہوں نے لیت کی تردید کی ہے۔ یہ مجادلات فقہیہ مہم جج میں مکہ کے کوچہ بازار میں پیارہتے تھے۔ نیز اصحاب اسلامیہ بغداد، بصرہ، کوفہ و دمشق، افسطاطہ وغیرہ میں بھی ان کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ خلفاء اور امراء کی مجلسیں ان سے پر رونق رہتی تھیں۔ کوئی فقہیہ جہاں بھی جاتا تھا اسے کبھی تو ایسے مناظرہ کرنے والوں سے سابقہ پڑتا تھا جو کسی مسئلہ میں فقہی حل کے لئے اس سے تبادلہ خیالات کرتے تاکہ اس کے حکم شرعی کا پتہ چل سکے اور کبھی ایسے علماء سے بھی پالا پڑ جاتا تھا جو کسی خاص نظریہ اور مسلک کی خواہ مخواہ حمایت کرتا چاہتے تھے۔ جن سے ان کی غرض امر حق معلوم کرنا نہیں ہوتی تھی بلکہ اپنی شہرت اور سر بلندی کے خواہاں ہوتے تھے۔

جدل و پیکار کا یہ سلسلہ صرف فقہاء ہی کے درمیان نہیں تھا۔ بلکہ فقہاء اور علماء کلام معتزلہ، جمعیہ، مرجئہ وغیرہم کے مابین بھی مناظرے ہوتے تھے اور پھر علماء کلام خود بھی باہم جدل و پیکار میں مصروف رہتے تھے۔ جیسا کہ معتزلہ اور جبریہ اور علماء کلام کے مابین مناظرے جاری رہتے تھے یا علماء کلام اور غیر مسلم فلاسفہ — جو دیار اسلامیہ میں مقیم تھے — سلسلہ بحث گرم رہتا تھا۔ جیسے وہ لوگ جو فسطائیت اختیار کئے ہوئے تھے مثلاً نظام معتزلی اور مشککین کے درمیان آویز نہیں ہوتی رہتی تھیں۔ اسی طرح نظام اور مالویہ گروہ کے درمیان جنگ و جدل قائم تھا۔

الحاصل یہ زمانہ مختلف فکر و مذاہب عقلیہ اور مختلف آراء فقہیہ کے مابین تصادم کا زمانہ تھا اور فکری تصادم کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو مجالس مناظرہ قائم ہوں جن کے ذریعہ متنازعہ فیہ مسائل میں دھول الی الحق کی کوشش کی جائے اور یا مجادلہ بازی ہو جس سے صرف عقلی غلبہ اور فکری تسلط ہی حاصل کرنا مقصود ہو۔

اس زمانہ میں دینوں قسم کے مناظرے باثرت ہوتے تھے کبھی محض غلبہ حاصل کرنے کے لئے جدل و پیکار ہوتی تھی اور کبھی راہ حق و صواب تک پہنچنے کے لئے بحث و مناظرہ ہوتا تھا۔

لہٰذا حالانکہ اس مسئلہ میں فقہاء عراق حق پر تھے۔ خود عالم مدینہ امام زہری کا قول ہے کہ "افقار بالبین مع الشاہد بدعت معاویہ" تفصیل کے لئے ملاحظہ ہوں۔ "شرح حدیث" ۱۱۱ منزعہ + سلف ابن قتیبہ نے اپنی کتاب اختلاف اللفظ میں اس جدل کی تصویر پیش کی ہے۔

الام للشافعی اس زمانے میں روح علم اقتصاد فکری اور اس کے ثمرات کا سب سے بڑا منظر کتاب الام للشافعی نظر آتی ہے۔ وہ اس دور کی روح پکڑے۔ فقہ و سنت میں جو فکری اشکال رونما ہو چکے تھے اسے پوری وضاحت سے بیان کرتی ہے۔ اس کتاب میں ان بعض علماء تبصرہ کی حالت کا بیان بھی ملتا ہے جو احتجاج بالسنن کے قائل نہ تھے اور ان لوگوں کا بھی خبراً حاد سے احتجاج کے قائل نہیں تھے۔ بلکہ صرف متواتر حدیث قبول کرتے تھے۔ یعنی بقول شافعی جس کی روایت کرنے والی ایک جماعت ہوں۔ چنانچہ اس کتاب میں امام شافعی نے پورے زور سے ان کا رد کیا اور سخت رد و قدح کی۔ یہاں تک کہ ان کا ناطقہ بند کر دیا اور حق سے ان کے منہ میں لگام دے دی۔

امام شافعی ان لوگوں کا بھی رد کرتے ہیں جو قیاس کو خبراً حاد پر ترجیح دیتے تھے یا بعض اخبار احاد کو عموماً قرآن سے متعارض سمجھ کر ناقابل قبول خیال کرتے تھے اور انہوں نے ان پر بھی تنقید کی ہے جو آثار صحابہؓ کو خبراً حاد پر ترجیح دیتے تھے۔ ان سب مناقشات کو ہم کتاب کے مختلف ابواب میں دیکھتے ہیں مثلاً کتاب اختلاف مالک، فقہ العرافین، یا الرد علی سیر الادزاعی۔ نیز اس کتاب میں ابطال الاستحسان کے سلسلہ میں دلچسپ اور کارآمد بحثیں ہیں اور جو لوگ استحسان کی حجیت کے قائل ہیں ان کا پورا پورا رد موجود ہے وہ اس میں مالکیوں اور عراقیوں وغیرہم کا رد کرتے ہیں جو استدلال فقہی میں نص سے تجاوز کر جاتے ہیں یا حمل علی النص کے سلسلہ میں راہ صواب سے ہٹ جاتے ہیں۔

الغرض امام شافعی کی کتاب الام کے سوا کوئی کتاب ایسی نظر نہیں آتی جسے پڑھ کر قاری اس زمانہ کے اجتہاد خصوصاً امام احمد بن حنبل کے زمانہ کا صحیح اندازہ کر سکے۔ امام شافعی نے اس میں آراء مختلفہ یعنی موافق و مخالفت کے دلائل اور تائید و تنقید کو نہایت بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔

یہ کتاب صرف اپنے زمانہ کی روح کی معنوی طور پر ہی آئینہ دار نہیں ہے۔ بلکہ اس کی شکل و صورت کو اس کی اصلی شکل میں پیش کرتی ہے۔ اس میں مناظروں کی داستانیں ملتی ہیں۔ جو امام شافعی اور ان کے مد مقابل کے درمیان ہوئے۔ بعض اوقات فرضی مد مقابل کے ساتھ بحث و گفتگو کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

الغرض یہ دور بحث و جدل، فکری آدریش اور علوم دینیہ کی تکمیل کا دور تھا۔ اس میں ہیں ایسے لوگ بھی ملتے ہیں جو سنت کے منکر ہیں۔ ایسے بھی جو خبراً حاد سے احتجاج کے قائل نہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ امام احمد کی طبیعت پر ان ہنگاموں کا کیا اثر پڑا؟

بات یہ ہے کہ ہر زمانہ اور اس کے حالات اپنے عہد کے مفکرین پر مختلف اور متنوع صورت میں اثر انداز ہوتے ہیں۔

جیسے کسی مفکر کا میلان اور گرد و پیش کے عناصر کو اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اسی کے مطابق اس زمانہ کے اثرات اس پر ظاہر ہوتے ہیں۔ خصوصاً عہد عباسی کی طرح کا فکری احوال جس میں کہ امام احمد نے زندگی بسر کی، تو اپنے اندر مختلف قسم کے اثرات رکھا ہے۔ کیونکہ اس میں مختلف افکار کا تضاد موجود تھا۔ اگر ایک طرف خیر احاد کو قابل محبت نہ سمجھنے والے لوگ موجود ہیں تو دوسری طرف ایسے بھی ہیں جو خیر احاد کو قبول تو کر لیتے ہیں لیکن قیاس کو اس پر مقدم رکھتے ہیں۔ پھر وہ بھی میں جو صحابہ کے فتاویٰ کو سنت قرار دیتے ہیں اور ان میں اور اخبار احاد میں موازنہ کرتے ہیں اور ایسے بھی ہیں جو سنت سے استہساک کے بارے میں تشدد سے کام لیتے ہیں اور اس کے خلاف کسی دلیل کی پرواہ نہیں کرتے۔ عموم قرآن کی سنت سے تخصیص کے قائل ہیں۔ کیونکہ سنت قرآن حکیم کی تفسیر اور بیان ہے۔ اور عام کی تخصیص اور مطلق کی تقید بھی بیان ہی کی ایک قسم ہے۔

اس رنگارنگ و متنوع خوان سے امام احمد نے اپنے ذوق کی چیزیں چن لیں جو ان کے مزاج اور مسلک کے ساتھ متناسب رہتی تھیں۔ ان کا رجحان شروع ہی سے سنت، فتاویٰ صحابہ و تابعین کی بارگاہی اور ان سے تخریج کی طرف تھا۔ چنانچہ صحابہ و تابعین کے آثار کی معرفت کی خاص شغف کی وجہ سے وہ تابعین میں شمار ہونے لگے تھے۔ جیسا کہ ان کی زندگی کی درست کرنے والوں سے بعض نے کہا ہے کہ وہ فتاویٰ صحابہ کی اتباع کا سخت اہتمام کرنے کی وجہ سے ان کے تلامذہ میں شامل ہو گئے تھے۔ کیونکہ انہوں نے ان کے آثار کو تو حاصل کر ہی لیا تھا۔ اگرچہ ان بزرگوں کی ملاقات سے محروم تھے۔

اگرچہ اس دور میں امام احمد کے معاصرین میں سے ایک بڑا گروہ حدیث و پیار میں مبتلا رہتا تھا۔ لیکن اس زمانہ میں کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو اس سے نفرت کرتے تھے۔ اس لئے کہ اس سے شکوک پیدا ہوتے ہیں۔ اور انسان فکری خرابیوں میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ امام مالک، سفیان ثوری، ابن المبارک وغیرہم ان لوگوں میں سے تھے جو دینی امور میں جدل و مناظرہ کو سخت ناپسند کرتے تھے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ دین تویم یہ نہیں ہے کہ انسان اپنے دین کو حدیث و پیار کا نشانہ اور خصوصیات فکر یہ کا بدھ قرار دے۔ امام احمد نے بھی یہی مسلک اختیار کیا۔ چنانچہ وہ بحث و جدل اور مجادلین سے سخت نفرت کرتے تھے۔

فرق اسلامیہ

امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی زبان پر بعض اسلامی فرقوں کا ذکر بھی آیا ہے جن کی انہوں نے تردید کی۔ اس لئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ نہایت اختصار کے چند کلمات ان فرقوں کے متعلق بھی عرض کر دیں تاکہ قارئین کرام کو ان کے متعلق کچھ واقفیت حاصل ہو جائے۔ ان دنوں یہ فرقے مسلمانوں کے اندر ایسے ایسے افکار و خیالات کی اشاعت کر رہے تھے جو محدثین اور فقہار کے منہاج سے بالکل مختلف تھے۔ اور انہوں نے سلطنت کے بل پر محدثین کو طرح طرح کی تکلیفیں اور اذیتیں پہنچائیں جیسا کہ مسئلہ خلقِ قرآن اور مسئلہ روئے باری تعالیٰ کی بحث میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ دائن بالکثر نے فقہار اور محدثین کو آخرت میں رویت باری تعالیٰ کے محال ہونے کے عقیدہ پر مجبور کیا جیسا کہ معتزلہ کا مسلک ہے۔

ہم ان فرقوں کا کبھی ذکر نہ کرتے۔ اگر امام احمد کو ان کا علم نہ ہوتا اور ان میں سے بعض کے سبب ابتلا سے دوچار نہ ہوتے۔ ان کے متعلق چند اشارات عرض کرنا ضروری ہے تاکہ اصول اعتقادیہ میں بحث کے وقت ان فرقوں کے افکار و خیالات کی روشنی میں ہم امام احمد کی آراء کا مطالعہ کر سکیں۔

امام احمد کو جن فرقوں سے واسطہ پڑا وہ پانچ ہیں۔

۱۔ یعنی

موتے حضرت

(۱) شیعہ (۲) خوارج (۳) قدریہ (۴) جہمیہ (۵) مرجئیہ

شیعہ اور ان کے عقائد شیعہ فرقہ ان فرقوں میں سب سے پرانا فرقہ ہے جو حضرت عثمان کے

ظاہر ہوا۔ پھر حضرت علیؓ کے زمانہ اور بعد میں جیسے جیسے بنو امیہ کے ماتحتوں بیتِ بائنیہ پر ظلم بڑھتا گیا۔ ویسے ضروری ہے کہ اس سے میں اضافہ ہوتا رہا۔

شیعہ گروہ کا اجتماعی مسلک یہ ہے کہ حضرت علیؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانشینی کے سبب سے العسکری لتوفی سنہ ۱۲ ہجری

اور یہ گروہ مختلف شاخوں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے بعض حضرت علیؑ کی تقدیس میں حدود دین سے بھی تجاوز کرتے ہیں اور بعض معتدل ہیں۔ حدود دین سے تجاوز کرتے ہیں۔ صحابہ کرام میں سے کسی کی تکفیر کرتے ہیں اور نہ ان میں سے کسی کو گنہگار قرار دیتے ہیں۔ ان معتدل فرقوں میں سے ممتاز تر زید یہ فرقہ ہے۔ یہ فرقہ زید بن علیؑ زین العابدین کا متبع ہے۔ زید یہ فرقہ کے لوگ شیعیان یعنی حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کو صحیح مانتے ہیں۔ کیونکہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ فاضل کی موجودگی میں بھی مفضول کی امامت جائز ہے۔ نیز ایک ہی وقت میں دو امام بھی ہو سکتے ہیں۔ اس طرح کہ ہر ایک اپنے اپنے علاقہ کا امام مانا جائے۔ زید یہ فرقہ کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب دائمی جہنمی ہے۔ کیونکہ وہ یمن اور کافر کی درمیانی منزل پر ہے (یعنی نہ وہ یمن ہے نہ کافر)۔ جیسا کہ معتزلہ کی رائے سے زیدؒ ۲۲۰ھ کو ہشام بن عبدالملک کے عہد میں مقتول ہوئے۔

کیسانیہ | شیعہ کے بعض فرقے ایسے بھی ہیں جنہیں اسلام سے خارج نہیں سمجھا جاسکتا۔ اگرچہ ان کے آراء و عقائد میں غلو پایا انہی غالبہ میں فرقہ کیسانیہ ہے جو مختار بن عبید الثقفی کے اتباع میں سے تھا اور مختار وہ ہے جس نے مروانی حکومت کے آغاز میں بغاوت کی تھی۔ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ خلافت صرف اولاد علیؑ کا حق ہے۔ چنانچہ حضرت علیؑ کے بعد حضرت حسنؑ کو پھر حضرت حسینؑ اور پھر اس کے بعد محمد بن الحنفیہ کو خلیفہ مانتے تھے۔ یہ لوگ تنازع ارجاح کے بھی قائل تھے۔ اور ان کا خیال یہ تھا کہ ہر چیز کے دو پہلو ہیں (۱) ظاہر — اور باطن، اور امام خاص طور پر علم باطن کا ماہر ہوتا ہے۔

۱۔ زید بن علی بن الحسین اصول دینیہ میں داخل بن عطاء معتزلی کے شاگرد تھے۔ لہذا اس فرقہ کو معتزلی شیعہ کہنا نسب ہے۔ یہی وہ تھی کہ ان کے بھائی محمد الباقر نے ان سے مناظرہ بھی کیا تھا۔ اور شیعہ و کوفہ نے اسے رافضی قرار دے دیا تھا۔ ملاحظہ ہو الملل للشہرستانی ص ۵۲ ج ۲ مترجم ۱۲

بھی یہی مسئلہ

الباصحیح ۱۲۱ھ ہے۔ ملاحظہ ہو تالیف ابن کثیر ص ۵ ج ۱۔ مترجم ۱۲

اصل میں کیسان کی طرف منسوب ہے جو حضرت علیؑ کا غلام تھا۔ بعض کا خیال ہے کہ محمد بن حنفیہ کا شاگرد بھی تھا اور اسرار باطنی

وغریب عقائد رکھتا ہے۔ بعد میں حبيب مختار بن ابی عبید الثقفی نے اپنے آپ کو محمد بن حنفیہ کا داعی ظاہر کیا تو یہ لوگ اس

۱۔ کوفہ میں قتل کیا گیا۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ابن کثیر ص ۲۹ ج ۱، لسان المیزان ص ۱۶ ج ۱، اسد الغابہ ص ۳۲ ج ۲ مترجم

امامیہ اثنا عشریہ | شیعہ کے غالی فرقوں میں امامیہ اثنا عشریہ ہے۔ ان کا اعتقاد یہ ہے کہ بارہواں امام سرمن راسی میں غائب ہو گیا ہے۔ اور یہ لوگ اب تک اس کی رجعت کے منتظر ہیں۔ نیز ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ امام اپنے وصف سے نہیں بلکہ نام سے منصوص ہوتا ہے۔ جیسا کہ زیدیر گروہ کا اعتقاد ہے۔ اور حضرت حسینؑ کے بعد حسب ذیل ترتیب سے ائمہ کے فائل ہیں، محمد الباقر، پھر جعفر علی بن القیاس یہاں تک کہ بارہویں امام تک پہنچ جاتے ہیں جو غائب ہو گئے ہیں۔ اور اسے وہ امام منتظر بھی کہتے ہیں۔ آج کل یہ لوگ فارس (ایران) میں اکثریت کے ساتھ موجود ہیں۔

امامیہ اسماعیلیہ | شیعہ فرقوں میں سے ایک فرقہ امامیہ اسماعیلیہ کا بھی ہے۔ اثنا عشریہ کی طرح ان کا اعتقاد یہ ہے کہ آنحضرت کے بعد امام معین بالاسم ہے اور اثنا عشریہ کی طرح محمد الباقر کے بعد وہ جعفر کو امام مانتے ہیں اور جعفر کے بعد اس کے صاحبزادے اسماعیل کو۔ ان کا عقیدہ ہے کہ امام اپنے آپ کو پوشیدہ رکھ سکتا ہے۔ اسی لئے انہیں باطنیہ بھی کہا جاتا ہے۔ اس فرقہ کے بعض افراد مصر پر حکمران رہ چکے ہیں۔ یہی خاندان دولت فاطمیہ کے نام سے مشہور ہے۔

سبئیہ | اب رہے شیعہ کے وہ فرقے جو بے اعتدالی کی وجہ سے دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔ ان میں ایک فرقہ سبئیہ ہے جو عبد اللہ بن سبا کے اتباع میں سے ہے۔ یہ لوگ حضرت علیؑ کو خدا مانتے ہیں۔ چنانچہ اسی جرم میں ان میں سے کچھ لوگ آتش میں ڈال دئے گئے۔

غرابیہ | انہی گروہ اور خارج از اسلام فرقوں میں سے فرقہ غرابیہ بھی ہے۔ ان کا زعم یہ ہے کہ منصب نبوة حضرت علیؑ کو تفویض ہوا تھا۔ لیکن جبریلؑ سے غلطی ہو گئی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی لے کر نازل ہوئے۔ کیونکہ حضرت علیؑ اور آنحضرت کے درمیان بہت زیادہ مشابہت تھی جیسا کہ ایک کوسے کو دوسرے کوسے سے پہچاننا مشکل ہو جاتا ہے۔

خوارج | اس کا شمار سیاسی فرقوں میں ہوتا ہے۔ یہ لوگ حضرت علیؑ کے لشکر میں شامل تھے۔ انہوں نے پہلے خود ہی تحکیم (یعنی ثالث) ماننے پر مجبور کیا۔ لیکن جب حضرت علیؑ نے تحکیم قبول کر لی تو یہ لائحہ عمل لا اِلاّ باللّٰہ کا نعرہ لگاتے ہوئے حضرت علیؑ کے لشکر سے الگ ہو گئے۔

ان کا خیال یہ تھا کہ حضرت علیؑ نے تحکیم قبول کر کے کفر یا ارتکاب کیا ہے۔ اب ان کے لئے ضروری ہے کہ اس سے سالہ سامرا اصل میں بغداد اور تکریت کے درمیان دجلہ کے شرقی کنارہ پر ایک شہر کا نام تھا۔ اور وہیں وہ مشہور غار ہے جس کے متعلق شیعہ کا عقیدہ کہ ان کا مہدی اس غار سے خروج کرے گا۔ ملاحظہ ہو حجم ۳۱ ج ۵ مترجم ۳۵ یعنی محمد بن الحسن العسکری لتوفی سنہ ۳۲۰ ہجری

اظہارِ جرات کریں اور اس کفر سے توبہ کریں۔ چنانچہ انہوں نے اس قسم کی باتیں بنا کر حضرت علیؓ کے خلاف بغاوت کر دی۔ حضرت علیؓ نے ان سے جنگ کی، یہاں تک کہ ان کی جمعیت منتشر ہو گئی۔ لیکن اس اثنائے میں حضرت علیؓ حضرت معادیہ کی طرف توجہ نہ دے سکے اور یہی لوگ حضرت علیؓ کے صنف کا سبب بن گئے۔

پھر جب انہی حکومت قائم ہو گئی تو ان لوگوں نے پھر زور پکڑا اور پے پے بغاوتیں کر کے حکومت کی پریشانی کا باعث بنے رہے۔

ان کا متفقہ طور پر عقیدہ ہے کہ مسندِ خلافت کسی مخصوص خاندان کا حق نہیں بلکہ آزادانہ فضا میں رائے شماری سے خلیفہ کا انتخاب ہونا ضروری ہے اور ہر عاقل بالغ کو رائے دہندگی کا حق حاصل ہے۔ بلکہ بہتر یہ ہے کہ اس کی کوئی پارٹی نہ ہونا کہ ضرورت محسوس ہونے پر آسانی کے ساتھ اسے معزول کیا جاسکے۔ اور نیز ان کا عقیدہ یہ بھی تھا کہ گناہ کا مرتکب کافر ہے۔

ازرق | خوارج کے بھی مختلف گروہ ہیں اور مذکورہ عمل میں غلو و اعتدال کے اعتبار سے باہم اختلافات ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ غالی فرقہ ازرق ہے جو نافع بن الازرق کا متبع ہے۔

ابا ضبیہ | اور عقائد کے اعتبار سے مسلمانوں کی جماعت کے سب سے زیادہ قریب فرقہ ابا ضبیہ ہے اور یہ لوگ عبداللہ بن ابی اسحاق کے اتباع سے ہیں۔ ان لوگوں کا عقیدہ یہ ہے کہ ان کے مخالف نہ کافر ہیں اور نہ مشرک، بلکہ وہ کفار لغوہ "یعنی ناشکرے" ہیں۔ انہیں لئے یہ لوگ اپنے مخالفین کا خون حرام سمجھتے ہیں۔ اور ان کی شہادت بھی قبول کرتے ہیں۔ یہ لوگ ہمیشہ سے مغرب میں موجود چلے آ رہے ہیں۔

نجدات | پھر ابا ضبیہ اور ازرق بھی اندرونی طور پر کئی گروہوں میں منقسم ہیں۔ انہی میں سے ایک گروہ نجدات کہلاتا ہے جو کہ نجد بن عوفیر الیمینی کے پیروکار ہیں جو قبیلہ بنی حنیفہ کا ایک فرد تھا۔

صفریہ عجاروہ | خوارج ایک فرقہ صفریہ ہے جو زیاد بن الاصر کے اتباع ہیں اور ایک گروہ عجاروہ ہے جو عبدالکریم بن العجر کے اتباع سے ہے۔

یزید اور مہمونیہ | خوارج کے وہ فرقے جو عقائد کی بے اعتدالی کے باعث اسلام سے خارج ہیں۔ وہ ہیں :-

(۱) یزیدیہ اور (۲) مہمونیہ ۔

ان میں سے یزیدیہ یزید بن ابیہ کے اتباع میں سے ہیں۔ یزید کا عقیدہ یہ تھا کہ عنقریب خدا تعالیٰ عجم میں سے ایک نبی بھیجے گا

۱۔ اور راشد نافع بن الازرق المتوفی ۱۵۰ھ (لسان المیزان ص ۱۲۷ ج ۴) مترجم ۱۲۔ ۲۔

جس پر اپنی کتاب نازل کرنے کا۔ جو شریعت محمدیہ کو منسوخ کر دے گی۔

دوسرا گروہ میمونہ ہے وہ میمون العجودی کے تابع ہیں۔ یہ اپنے بیٹے کی نواسیوں اور بھائی بہنوں کی اولاد یعنی لڑکیوں سے نکاح جائز سمجھتے ہیں۔ کیونکہ میمون کا خیال تھا کہ قرآن نے محرمات میں ان کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور میمونہ کے بارے میں یہ بھی مروی ہے کہ وہ سورہ یوسف کے قرآن کی سورت ہونے سے انکار کرتے ہیں۔

اعتقادی فرقے اب تک جن فرقوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ زیادہ تر سیاسی قسم کے فرقے تھے۔ اب ہم اختصار

کے ساتھ ان فرقوں کا ذکر کرتے ہیں جو بطور پر اعتقادی فرقے تھے۔ کیونکہ ان فرقوں نے وہ مسائل پیدا کئے جن کا تعلق اعتقادیات سے ہے۔

مرجئہ ان فرقوں میں ایک فرقہ مرجئہ ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے اصول دین کو سیاست کے ساتھ پیوست کرنے کی کوشش

کی۔ یہ امتیازی مسئلہ میں خوارج کے حریف ہیں۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا گناہ کبیرہ کا مرتکب دائمی جہنمی ہے یا نہیں؟ مرجئہ کا عقیدہ یہ

ہے کہ ایمان کے ساتھ معصیت کا ارتکاب موجب نقصان نہیں ہے۔ جس طرح کفر کے ساتھ اطاعت رانگان ہے۔

معتزلہ ہر اس شخص کو مرجئہ کہہ دیتے تھے جس کا یہ عقیدہ نہ ہو کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب دائمی جہنمی ہے۔ اسی لئے امام ابوحنیفہ

کو بھی مرجئہ کہا جانے لگا۔ شہرستانی نے اپنی کتاب الملل میں انہیں مرجئہ اہل سنت قرار دیا ہے۔ یعنی وہ لوگ جو گنہگاروں کے لئے

عفو الہی کی امید رکھتے ہیں۔ نہ کہ وہ لوگ جو منکرات کو مباح قرار دیتے ہیں۔

جبر یہ یا جہمیہ اعتقادی فرقوں میں ایک فرقہ جبر یہ یا جہمیہ ہے ان کا اعتقاد یہ ہے کہ انسان جو کرتا ہے اس میں اس کے

ارادہ کو دخل نہیں ہوتا۔ انسان سے جو کچھ نکلی یا بدی صادر ہوتی ہے۔ اس کا فاعل درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ انسان کی مثال ایک

تینکے کی سی ہے جسے ہوا حرکت دیتی رہتی ہے۔ یہ جبر کا عقیدہ اموی دور حکومت میں پیدا ہوا۔ بعض کا قول ہے کہ جہم بن

صفوان وہ پہلا شخص ہے جس نے علانیہ طور پر اس عقیدہ کا اظہار کیا۔ اس بنا پر اس فرقہ کو جہمیہ بھی کہا جاتا ہے اور جہم ہی نے

سب سے پہلے قرآن کے مخلوق ہونے کا دعویٰ کیا تھا۔ اسی لئے امام احمد خلق قرآن کا عقیدہ رکھنے والوں کو جہمیہ کہا کرتے تھے۔

اس موقع پر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ معتزلہ جہم کے اس قول کے جو انسانی افعال کے متعلق تھا سخت مخالف تھے۔

قدر یہ اعتقادی فرقوں میں سے ایک فرقہ قدر یہ بھی ہے۔ ان لوگوں کا اعتقاد یہ ہے کہ انسان اپنے افعال اختیار یہ کا خود

لے ابو محمد زہم بن صفوان اسمرقندی فرقہ جہمیہ کے پیشوا تھے۔ نصر بن سید مال خراسان (متوفی ۱۲۸ھ) نے سنہ ۱۱۰ھ میں اسے قتل کر

دیا تھا (لسان المیزان ص ۱۲۴ ج ۲) نیز دیکھئے (المعارف لابن قتیبہ ص ۱۴۱ ج ۱) ابن اثیر ص ۸۹ ج ۵) مترجم ۱۳

خالق ہے۔ انہی لوگوں میں سے بعض کو تاریخ اسلامی میں معتزلہ کہا گیا۔ عباسی دور حکومت میں یہ لوگ فکر اسلامی پر بہت زیادہ اثر ڈالے۔ اس لئے کہ یہی لوگ تھے جنہوں نے زنادقہ کے خلاف کرباندھی تھی۔ ان کے اہم اصول پانچ ہیں۔

۱۔ توحید۔ اس کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنی ذات و صفات کے اعتبار سے واحد ہے۔ اور مخلوق میں سے کوئی بھی اس کی کسی صفت میں شریک نہیں ہے۔ اسی لئے یہ لوگ رویت باری تعالیٰ کی نفی کرتے ہیں۔

۲۔ العدل۔ یہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی خصوصیت ہے۔ لہذا اس کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ لوگ اپنے افعال کے خود خالق ہوں۔ تاکہ اس کی طرف سے ثواب و عقاب کا اظہار ہو سکے اور انسان کو ہر لحاظ سے مکلف بنانا صحیح ہو۔

۳۔ وعد و وعید۔ یہ ہے کہ اللہ نیکو کار کو اس کی جزائے خیر دے اور بدکار کو سزا دے۔ لہذا مرتکب کبیرہ کو اللہ تعالیٰ اس کا گناہ نہیں بخشنے گا۔

۴۔ مرتکب کبیرہ مومن و کافر کے مابین منزلت میں ہے اور اسے نامتق مسلمان بھی کہا جاتا ہے۔ لیکن مومن نہیں کہا جاسکتا۔ ان کے خیال میں ایسا آدمی دائمی طور پر جہنم میں رہے گا۔

۵۔ امر بالمعروف و نہی عن المنکر: ان کا عقیدہ یہ ہے کہ دعوت اسلامی کی نشر و اشاعت اور گمراہوں کو ہدایت دینے کے لئے یہ دونوں چیزیں ہر مومن مسلمان پر فرض ہیں۔ اور ہر شخص پر اس کی استطاعت کے مطابق یہ فریضہ عائد ہوتا ہے۔ شمشیر زن تلوار سے اور زبان آور کونبان سے بیفرض ادا کرنا چاہیے۔ اور خدا تعالیٰ ہی ہر کام میں رہنمائی کرنے والا ہے۔

الجزء الثاني

فقہ و آراء

نہ

ہیں۔ لیکن

نہ کا پہلو

حب کہ امام احمد سنت نبوی کی دراست کو اپنا شعار بنا چکے تھے اور علم دین اور فقہ دینی کو احادیث نبویہ سے حاصل کر رہے تھے جس زمانہ میں کہ ان کے ارد گرد عقائد کے سلسلہ میں جدال و خصومات کے محرکے قائم ہو رہے تھے۔ خلافت اہل بیت اور صحابہ کرام کے مابین مفاہلت ایسے مسائل زیر بحث تھے۔ اور اس سلسلہ میں محرکہ آرائیاں ہو رہی تھیں۔

امام احمد ان مسائل میں غور و خوض سے دامن بچار ہے۔ مکتے اور ان لوگوں سے الگ تھلک مکتے جو اس جہل و پکار میں مسامح
مکتے۔ رُكْلٌ مُبَشِّرٌ لِّمَا خُلِقَ لَهُ۔۔۔۔۔ ع فکر ہر کس بقدر بہت اوست) اور قوی عقلیہ بھی اسلامی عمل سر انجام دیتے
میں۔ لیکن ان کا ثمرہ کبھی طیب ہوتا ہے اور کبھی خبیث۔ اور یہ "إِنَّهُمْ مَا اكْبُرُوا مِنْ نَفْعِهِمَا" کا مصداق ہیں کہ ان کے
شر کا پہلو خیر پر غالب ہوتا ہے۔ اور خیر اگر ہوتی بھی ہے تو نہ ہونے کے برابر۔

لیکن زمانہ اور اس کے انقلابات امام احمد کو کب اس حالت پر چھوڑنے والے تھے، کہ وہ نزوع خیال، اضطراب فکر اور حرب عقائد سے الگ رہ کر صرف علوم دینیہ تک اپنی سرگرمیوں کو محدود رکھتے۔ بہر حال مختلف اسباب کی بنا پر وہ مجبور ہو گئے کہ اس جدل و پیکار میں سہیم بنیں۔ وہ اسباب کچھ تو ادبی اور معنوی قسم کے تھے۔ اور کچھ مادی، جن کا تعلق حکومت و وقت سے تھا۔ کیونکہ ماموں نے فقہاء اور محدثین کو مجبور کر دیا تھا کہ وہ طوعاً کرہاً خلقِ قرآن کا اقرار کریں۔ اس نے سمجھ رکھا تھا کہ بس یہی ایک سلسلہ مدارجات ہے اور یہ کہ حاکمِ وقت کا فرض ہے کہ وہ لوگوں کو اس عقیدے کے ماننے پر مجبور کرے۔

امام احمد نے ماموں اور اس کے بعد کے دونوں خلیفوں کی خواہش پوری نہ کی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ کو مصائب و آلام سے دوچار ہونا پڑا اور دور ابتلا میں ثابت قدمی کا مظاہرہ کر کے امام اہل السنۃ کا لقب حاصل کیا اور سلف صالح کے صحیح عقیدہ کی معرفت کے لئے ریحِ انام بن گئے، اور لوگ حفاظتِ ایمان کی خاطر سلف کی رائے معلوم کرنے کے لئے دورِ دما ز سے ان کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ چنانچہ حضرت امام احمد سلف کا عقیدہ بغیر کسی جدال کے بیان کر دیتے۔ آپ اسی کے بیان پر ہی اکتفا نہ کرتے بلکہ خلافت سلف عقائد کا رد بھی کرتے اور فرماتے خلقِ قرآن کا عقیدہ بدعت ہے۔ اور اس کا انکار ضروری ہے۔

یہی وجہ تھی کہ عقائد میں بھی ان کے آزاد و افکار نقل کئے گئے۔ جس طرح وہ اپنی فقہ میں سلفی تھے۔ اسی طرح عقائد میں بھی تمام تر سلفی تھے۔ فتنہ انگیزی اور ابتغاءِ تاویل کی خاطر تشابہات کی پیروی نہیں کرتے تھے۔ بلکہ جو کچھ قرآن اور سنتِ نبویہ صحیحہ میں آیا ہے۔ اسی پر ایمان رکھتے اور کہتے کہ

أَمْتَابِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ سَابِغَةٍ

ہم ان پر ایمان لائے یہ سب ہمارے پروردگار کی طرف سے ہیں (۱۰۳)

اکثر علما نے سنت کی طرح صحابہ کرام کے بارے میں ان کا مسلک یہ تھا کہ وہ انہیں صحابہ کرام کے بارے میں ان کا مسلک حضرت تابعین کا تھا۔ جو علوم صحابہ ان کے درجات پر رکھتے تھے اور ان میں سے کسی پر لعن و تشنیع روا نہیں سمجھتے

صحابہ کرام کے بارے میں ان کا مسلک

تھے۔ وہ ان پاکیزہ ہستیوں کے بارے میں کوئی لفظ کہنے سے ڈرتے تھے۔ جنہیں فضلِ صحبت کا شرف حاصل تھا۔ اور آنحضرت کے ہم جلس اور آپ کی سیرت پاک سے اقتباسِ الوار کے ساتھ محض تھے۔ اس بارے میں ان کا مسلک حضرات تابعین کا تھا۔ جو علوم صحابہ کے وارث تھے۔ یہ لوگ سیاسی مناقشات میں حصہ نہیں لیتے تھے۔ اور نہ حکامِ وقت سے الجھتے تھے بلکہ حصولِ علم میں لگے رہتے تھے۔ عام اس سے کہ وہ اس وقت کے فرمانرواؤں کے نظامِ حکومت سے خوش ہوں یا ناخوش، چنانچہ ابن السیوط، حسن بصری وغیرہ ان تابعین سے تھے جو اموی حکومت سے ناخوش تھے۔ لیکن نہ کبھی حلقہ اطاعت سے ہاتھ رکنے لگے اور نہ جماعت

سے الگ ہوئے۔ اپنی توجہات کو علم اور عامۃ الناس کی ہدایت پر مرکوز رکھا۔

حضرت امام احمد بھی اسی مسلک پر چلے۔ چنانچہ انہوں نے نہ تو کبھی سیاست میں دخل دیا، نہ لوگوں کو خروج و بغاوت پر ابھارا بلکہ خروج کی ہمیشہ مخالفت کی۔ لیکن صحابہ کرام کی بارہوی فضیلت کا مسئلہ ہر مقام اور ہر زمیں میں موضوع سخن بنا ہوا تھا۔ یہاں تک کہ ماموں کی مجلسوں میں بھی اس پر مناظرے ہوتے تھے اور اس نے جملہ صحابہ کرام پر تفصیل علی کا اعلان کر دیا تھا۔ وہ اس بات کے منوانے پر اصرار کرتا اور جو شخص انکار کرتا اس سے بحث و مباحثہ کرتا تھا۔ بلکہ اس نے اپنے اس شیعہ جذبہ کو پورا کرنے کے لئے عملی اقدام بھی کیا کہ اپنے بعد جسے اپنا جانشین نامزد کیا وہ یکے از اولاد علی ٹھہرا۔ لیکن ماموں کی زندگی ہی میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد شاید وہ اپنے اس مسلک سے رجوع کر چکا تھا کہ اپنے بعد اس نے اپنے بھائی مقتسم کو نامزد کیا۔

ان حالات میں امام احمد سے — کیونکہ ان کی حیثیت ابام بنی الحدیث کی تھی — خاص طور اس مسئلہ کے متعلق دریافت کیا جاتا اور ان سے اس بارے میں مسلک سلف کی وضاحت طلب کی جاتی تھی۔ چنانچہ انہوں نے صحابہ کرام کے منازل و مراتب کی وضاحت کی اور ساتھ ہی مختصر طور پر ولایت و خلافت کے طریقوں پر روشنی ڈالی۔ نیز جو یہ طاعت پر اپنے خیالات کا اظہار کیا اور خلفاء کے خلاف بغاوت کے عدم جواز پر دلائل پیش کئے اور بغاوت و خروج کے مماندین لوگوں کے سامنے رکھے۔ لہذا اب ہم عقائد و مسائل شیعہ کے متعلق مختصر طور پر ان کے اراد و افکار کو بیان کرتے ہیں۔

اس زمانہ میں ایسے مسائل بھی پیدا ہوئے جو اسلامی عقائد سے تعلق رکھتے تھے۔ جنہیں بڑے بڑے اسلامی فرقے پیدا کرتے اور عقائد سے

بعض عقائد کے متعلق امام احمد کی آرا

میں ان کو نشر کرتے تھے۔ لیکن عوام دینی مسائل میں فقہاء اور محدثین پر اعتماد کرتے تھے اور دوسروں سے اپنی مشکلات کا حل طلب نہیں کرتے تھے۔ ان مسائل میں سے خاص طور پر قابل ذکر یہ ہیں۔

۱۔ ایمان کی حقیقت ۲۔ مسئلہ قضا و قدر اور افعال انسانی نیز ارادہ الہی اور انسانی ارادہ کا باہم تعلق ۳۔ گناہ اور ایمان پر ان کا اثر نیز اہل قبلہ سے گناہ کبیر کا ترکیب جنت میں داخل ہو گا یا دائمی جہنمی ہو گا ۴۔ مسئلہ صفات الہی اور اس کے متعلق مسائل جو امام احمد کے زمانہ میں ابھرے جن میں سے سب بڑا مسئلہ خلق قرآن کا ہے ۵۔ مسئلہ رویت باری تعالیٰ۔ یہ بھی دراصل مسئلہ صفات کے ذیلی مسائل سے ہے۔ اب ہم ان پنجگانہ مسائل کی مختصر تفصیل اور ان کے متعلق امام احمد کی رائے پیش کرتے ہیں

۱۔ ایمان | ہم اس مسئلہ کا بیان کرنا اس لئے بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ حقیقت ایمان کا مسئلہ ان مسائل سے ہے جو اس دور میں

موضوع بحث بنے اور اس پر متحد و فرقتے پیدا ہو گئے۔ جمعیہ کا اعتقاد یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے اور اس کے ساتھ عمل کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ انہوں نے یہ بھی صراحت نہیں کی کہ معرفت کے ساتھ اذعان بھی ضروری ہے یا نہیں۔ معترضوں کے نزدیک اعمال جزو ایمان ہیں۔ گناہ کبیرہ کا مرتکب خواہ وحدانیت یا توحید کا عقیدہ رکھتا ہو اور اس بات کی شہادت دیتا ہو کہ محمد خدا کے رسول ہیں مومن نہیں ہو سکتا لیکن وہ کافر بھی نہیں ہوتا بلکہ اس کی منزلت ان دونوں کے بین بین ہے، خوارج کا خیال ہے کہ عمل جزو ایمان ہے اور معاصی کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے۔۔۔۔۔

ضروری تھا کہ نقہار اور محدثین اپنے اصول کے مطابق اس مسئلہ پر گفتگو کرتے اور عقل مجرد پر اعتماد کی بجائے کتاب و سنت کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور کرتے۔ ان کے خیالات ایک دوسرے سے قدرے مختلف ہیں گو یہ اختلاف زیادہ دور کا اختلاف نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایمان اعتقادِ جازم اور اذعان کا نام ہے اور اس کی ظاہری علامت یہ ہے کہ انسان شہادتین کا اقرار کرے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عمل جزو ایمان نہیں ہے بلکہ ایمان صرف حقیقت اذعانی کا نام ہے جو بجائے خود کامل ہوتی ہے۔ لہذا ایمان زیادتی قبول نہیں کرتا۔ حضرت ابو بکرؓ کا ایمان بھی ویسا ہی ہے جیسا تمام مسلمانوں کا۔ حضرت ابو بکرؓ کو دوسرے مسلمانوں پر عمل کی بنا پر فضیلت حاصل ہے اور یہ کہ رسول اللہؐ نے عشرہ مبشرہ کی طرح انہیں جنت کی حمد بخشی دی۔ لہذا مسلمانوں کے مراتب میں باہمی تفاوت صرف عمل ہی احکام الہی کی تعمیل اور اجتناب عن النواہی کی بنا پر رہ گیا ہے۔

امام مالک کے نزدیک بھی ایمان تصدیق و اذعان کا نام ہے۔ لیکن اس میں زیادتی ہو سکتی ہے۔ کیونکہ قرآن نے تصریح کی ہے کہ بعض مومنوں کے ایمان میں اضافہ ہوتا ہے اور کبھی وہ اس میں کمی کی بھی صراحت کر دیتے تھے لیکن جب انہوں نے دیکھا کہ قرآن میں صرف زیادتی ایمان کا ذکر ہے اور نقصان کا ذکر نہیں ہے تو وہ کمی کی صراحت کرنے سے رک گئے۔

امام احمد بن حنبل نے متعدد مواقع پر ثابت کیا ہے کہ ایمان قول و عمل کا نام ہے اور اس میں کمی زیادتی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ کتاب المناقب "لابن الجوزی" میں ہے کہ امام احمد فرماتے ہیں:-

"ایمان قول و عمل کا نام ہے اور اس میں کمی بیشی بھی ہو سکتی ہے۔ نیکو کاری تمام تر ایمان ہے۔ اور معاصی سے ایمان میں نقص آجاتا ہے" نیز فرمایا کرتے تھے:-

جو مومن اہل سنت والجماعت سے ہے اس کی صفت یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے وعدہ لا شریک لہ! ہونے کا اقرار کرے۔

کرے نیز یہ اقرار کرے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بندے اور رسول ہیں اور دوسرے انبیاء اور رسل جو کچھ لائے ہیں اس کے
برحق ہونے کا اقرار کرے اور جو کچھ اس کی زبان سے ظاہر ہو دل بھی اس سے ہم آہنگ ہو اور اسے اپنے ایمان میں شک و شبہ نہ ہو
ایک دوسرے موقع پر امام احمد فرماتے ہیں:-

ایمان قول و عمل کا نام ہے اور اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ نیکی کرنے سے اس میں زیادتی ہوتی ہے اور برائی کرنے سے
اس میں نقص آ جاتا ہے۔ ایسی صورت میں انسان درجہ ایمان سے اتر کر درجہ اسلام میں آ جاتا ہے۔ اس کے بعد اگر توبہ کر لے تو پھر درجہ
ایمان کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ آدمی اسلام سے صرف اسی وقت خارج ہوتا ہے۔ جب وہ خدائے عظیم کے ساتھ شرک کرے، یا
فرائض الہی میں سے کسی فرض کا منکر ہو کر اسے چھوڑ دے۔ لیکن اگر یہ ترک سستی اور غفلت کی وجہ سے ہو تو یہ خدا کی مرضی ہے کہ
چاہے عذاب دے اور چاہے تو معاف کر دے

امام احمد کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ حقائق تین ہیں:-

۱۔ ایمان۔ ۲۔ اسلام۔ ۳۔ کفر۔ اور اسلام ایمان و کفر کے درمیان کی ایک چیز ہے۔ اور اس میں اشارہ ہے کہ ایمان کے ساتھ
عصیان جمع نہیں ہو سکتا۔ اور یہ کہ اگر کوئی شخص معصیت کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ مسلم تو رہتا ہے لیکن مومن نہیں رہتا۔ اس مرحلہ پر ہم
امام احمد کو معتزلہ کے قریب محسوس کرتے ہیں۔ لیکن فوراً ہی ہم دونوں میں بعد پاتے ہیں اس لئے کہ معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص
گنہگار ہو کر مرے وہ ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ اور امام احمد ایسے شخص کا معاملہ خدا کے سپرد کرتے ہیں کہ چاہے تو معاف کر دے اور
چاہے عذاب دے۔ اس فرق نے معتزلہ اور امام احمد کے درمیان ایک دیوار قائم کر دی ہے۔ امام احمد کے اس عقیدہ کی بنیاد
نصوص پر ہے اور کسی چیز پر نہیں ہے۔ وہ نصوص کی روشنی میں چلتے ہیں اور جہاں وہ روشنی ختم ہو جائے وہاں رک جاتے ہیں۔

۲۔ **مرتکب کبیرہ کا حکم** جو شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو اس کا حشر کیا ہوگا؟ یہ مسئلہ محل نظر و فکر ہے اور علماء کے اس میں
مختلف اقوال ہیں۔ چنانچہ جو شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو خواہ اسے کافر قرار دیتے ہیں۔ تابعین میں سے حسن بصری اسے منافق
کہتے ہیں۔ معتزلہ اسے ایمان و کفر کے مابین منزلہ پر اتارتے ہیں، کبھی اسے مسلمان بھی کہہ دیتے ہیں اور ان کے نزدیک وہ دائمی
جہنمی ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اسے مومن تو کہتے ہیں لیکن اس کا معاملہ خدا کو سونپ دیتے ہیں، خدا چاہے تو اسے
بخش دے اور چاہے سزا دے۔

مرتبہ کا مذہب یہ ہے کہ :-

ایمان کی موجودگی میں معصیت کچھ ضرر رساں نہیں ہے جیسا کہ کفر کے ساتھ کوئی عمل طاعت نفع بخش نہیں ہوتا۔ خدا کی رحمت وسیع ہے اور اس نے ہر چیز کو اپنی وسعت میں لے لیا ہے۔

اس طرح مرتبہ نے فجار اور اہل معصیت کے لئے گناہوں کا دروازہ چوڑا کھول دیا ہے۔ شہرستانی کہتے ہیں کہ مرتبہ کا ایک گروہ مرتبہ اہل السنۃ کا ہے اور ان کی رائے اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ رحمہم اللہ کی ہے کہ گناہگار کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے اگر چاہے تو اسے عذاب کرے اور چاہے تو اسے معاف کر دے۔

امام احمد کا مسلک اس بارے میں فقہار سابقین کا ہے وہ ان کے راستے سے ذرہ بھر بھی منحرف نہیں ہیں۔ اس بارے میں ان سے بہت سی نصوص منقول ہیں۔ چنانچہ وہ مومن کا وصف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

کسی کے بارے میں جو باتیں اسے معلوم نہیں ہوتیں، ان کو وہ اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیتا ہے اور گناہگاروں کے متعلق یہ عقیدہ نہیں رکھتا کہ وہ ضرور ہی اللہ کے عذاب سے بچ جائیں گے۔ اسے یہ یقین ہے کہ ہر چیز خواہ خیر ہو یا شر اقصائے الہی سے ہے۔ وہ امت محمدی سے نیکو کار کے لئے اچھی امید رکھتا ہے اور گناہگاروں کے متعلق ڈرتا رہتا ہے۔ نہ کسی کو نیکی کی وجہ سے جنتی قرار دیتا ہے اور نہ گناہ کی وجہ سے اسے دوزخی کہتا ہے بلکہ اس کا معاملہ اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے کہ اپنی مخلوق کو جہاں چاہے بھیج دے اور دوسرے موقع پر فرماتے ہیں :-

اہل قبلہ میں سے کسی کے عمل کو پیش نظر رکھ کر ہم اس کے دوزخی یا جنتی ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتے۔ ہم نیکو کار کے لئے بھلائی کی امید رکھتے ہیں اور گناہگار کے بارے میں خدا سے خائف ہیں اور اس کے لئے رحمت الہی کے امیدوار ہیں۔ جو شخص خدا سے اس حالت میں ملے کہ اس سے جو گناہ صادر ہوا ہو اس سے توبہ کر چکا ہو اور اس پر مصر نہ ہو تو بلاشبہ خدا تعالیٰ اس کی توبہ قبول فرمائے گا۔ کیونکہ خدا اپنے بندوں کی توبہ قبول فرماتا ہے اور ان کی غلطیاں معاف کر دیتا ہے۔ اور جو شخص اس حالت میں اپنے رب سے ملے کہ اس دنیا میں اس پر حد جاری ہو چکی ہو اور اپنے کئے کی سزا پا چکا ہو تو اب اس کا معاملہ خدا کے ہاتھ میں ہے۔

چاہے تو اسے عذاب کرے اور چاہے تو اسے بخش دے

نیز دستور ایمان میں امام صاحب فرماتے ہیں:-

اہل ایمان میں سے کوئی شخص کافر نہیں ہو سکتا خواہ اس نے کیا بُری کاریوں نہ ارتکاب کیا ہو

امام احمد صرف یہی نہیں کہتے بلکہ معتزلہ کے اس عقیدہ پر کہ مرتکب کبیرہ کافر ہوتا ہے۔ انہیں ملامت کرتے ہوئے

فرماتے ہیں:-

اہل علم اس امر پر متفق ہیں کہ معتزلہ گناہ کے مرتکب کو کافر کہتے ہیں۔ اگر کوئی معتزلی یہ کہتا ہے تو اس کے

خیال میں حضرت آدم بھی کافر تھے اور حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے اپنے باپ کے سامنے

جب جھوٹ بولا تو وہ بھی کافر ہو گئے اور معتزلہ اس بات پر متفق ہیں کہ جس نے حبہ بھر بھی چوری کی تو وہ جہنمی

ہو گا، اس کی بیوی اس پر حرام ہو گئی اور اگر وہ حج کر چکا ہے تو توبہ کے بعد دوسرا حج کرے۔ کیونکہ پہلا

حج رانگال گیا۔

اس موقع پر امام احمد اور معتزلہ کے مسلک کے باہین موازنہ مقصود نہیں ہے کیونکہ یہ بحث ہم کسی دوسرے موقع پر کر چکے

ہیں۔ اس نائنے کی جو بھی قیمت ہو امام احمد کے مذکورہ کلام سے بلاشبہ یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی اہل قبلہ کو معصیت کی وجہ سے

دائم جہنمی قرار نہیں دیتے بلکہ اس کا معاملہ خدا کے سپرد کرتے ہیں۔ اگر چاہے تو اسے معاف کر دے اور عفو اس کی رحمت کا تقاضا

ہے۔ اور اگر چاہے تو مزادے دے۔

لیکن اس کے ساتھ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ وہ تارک صلوٰۃ کو کافر قرار دیتے ہیں۔ گو یا دوسرے گناہوں سے اس گناہ کو

مستثنیٰ قرار دے کر اس کے تارک کو کافر کہتے ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:-

اعمال میں سے کوئی عمل ایسا نہیں ہے جس کے ترک پر کفر عائد ہوتا ہو۔ سوا ترک صلوٰۃ کے، کہ جس نے نماز

چھوڑ دی وہ کافر ہے اور اللہ نے اس کے قتل کو حلال قرار دیا ہے

بظاہر یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ امام صاحب نے نماز ہی کو اس مرتبہ کیساتھ نہیں لکھا ہے۔
ابن جوزی نے ان سے یہ قول نقل کیا ہے لیکن اس کی سند بیان نہیں کی۔ شاید حضرت امام صاحب کی مراد ترک صلوٰۃ سے ترک
استمراری ہو جو مشعر محمود (الکامل) ہے۔ اور جو ارکان دینیہ میں سے کسی ثابت شدہ رکن کو از روئے حجود ترک کر دے وہ براجماع
امت کافر ہے۔ کیونکہ اس نے پیغمبر کی لائی ہوئی مشروعیت کا انکار کیا۔

لیکن اگر ہم اس نقل شدہ نص کو اس کے عموم پر ہی رہنے دیں تو دوسرے اعمال سے نماز کے اس حکم کے ساتھ اختصاص
کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ نماز تو ہر ایک عاقل بالغ پر فرض ہے۔ جو کسی حالت میں ساقط نہیں ہو سکتی۔ اور پھر نماز اعمال جاری
سے ہے۔ صبح و شام، ظہر، عصر اور عشا پانچ اوقات ادا کی جاتی ہے۔ اس لئے یہ متعارف اسلام سے ہوگی اور متعارف بھی وہ
جسے براعلان بجالانا ضروری ہو تو اس کی حقیقت مسلم و کافر کے مابین علامت امتیاز کی ہوگی۔ چنانچہ جو شخص مسجد میں جا کر نماز ادا نہیں
کرے گا اور اسے معمولی بات سمجھے گا تو امام احمد کے نزدیک وہ مسلمان نہیں ہے۔ امام احمد کے اس نظریہ کی تائید اس بات سے
بھی ہوتی ہے کہ رتوۃ کے زمانے میں کسی آبادی میں اذان کا ہونا دیاں کے مرتدین کی علامت تو رہ سکتی ہے جتنی تو اذان کا
نہ ہونا امارت کفر ہوگا اور اذان نماز کی طرف دعوت کا نام ہے تو معلوم ہوا کہ نماز بھی اسلام کا مظہر ہے اور حب کوئی اور
علامت نہ ہو تو اسی کو اسلام کا عنوان قرار دیا جائے گا۔

ہم نے امام احمد کے قول کی یہ توجیہ پیش کی ہے اگرچہ یہ قول بذات خود کچھ عجیب سا ہے۔

۳۔ مسئلہ قضاء و قدر اور افعال انسانی کے سامنے تقویض مطلق اور قدرت الہی کے سامنے خشوع کامل

اختیار کئے رکھا اور اپنا ہر معاملہ خدا کو سونپ دیا۔ لیکن اس کے ساتھ وہ پیش آمدہ معاملات سرانجام دینے کے لئے مسلسل اسباب
سے بھی فائدہ اٹھاتے تھے اور ان لوگوں کی طرح محض تمنائوں کے سہارے پر زندگی بسر نہیں کرتے تھے جو کام کاج چھوڑ کر
تو کلی بن کر بیٹھ جاتے ہیں۔ بلکہ امام احمد عمل کرتے اور اس کے بعد خدا پر توکل کرتے تھے۔ اللہ کی قدرت اور قضا و قدر پر ایمان
رکھتے تھے۔

قضا و قدر اور اس کے خیر و شر پر ایمان مطلق کے بارے میں امام احمد سے بہ کثرت اقوال منقول ہیں۔ اور تقدیر پر ایمان
مطلق سے مراد ایسا ایمان ہے جو دل کی گہرائیوں میں اپنے انتہائی اثرات کے ساتھ ممکن ہو، لیکن انسان میں بے عملی کا موجب نہ ہو۔

چنانچہ مناقب ابن الجوزی میں ان کا قول منقول ہے :-

”تابعین، ائمہ مسلمین اور فقہاء ائمہ میں سے ستر لفظوں کا اس پر اجماع ہے کہ رسول اللہ کا جس سنت پر انتقال ہوا اس میں سب سے اول اور اہم چیز رضا بقضار اللہ تبارک تعالیٰ یعنی امر خداوندی کے سامنے تسلیم کر دینا اور اس کے حکم کے تحت صبر و شکر بجالانا، اور امر الہی کو بجالانا اور اس کے منہیات سے رک جانا، اعلیٰ خالص رضا الہی کے لئے کرنا، قدر اور اس کے خیر و شر پر ایمان رکھنا اور دین کے معاملہ میں بحث و جدال اور خصومات کو ترک کر دینا۔“

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد تقدیر اور اس کے خیر و شر پر ایمان رکھتے تھے اور تمام امور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے سپرد کرتے تھے۔ نیز یہ کہ اس مسئلہ میں وہ ہر امر و جدال اور خصومات کو صحیح نہیں سمجھتے تھے۔ ویسے تو امام احمد کی حالت یہ تھی کہ وہ دین کے کسی مسئلہ میں جدال و خصومات کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن مسئلہ تقدیر میں تو خاص کر بحث و جدال انہیں سخت ناپسند تھا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں بحث و جدال سے انسان کسی خاص نتیجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔ بلکہ جتنی زیادہ بحث کرے گا اتنی ہی اس میں پیچیدگی بڑھے گی۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ اس مسئلہ میں فرماتے ہیں :-

”لوگوں کے لئے اس مسئلہ کا فہم نہایت دشوار ہے اور یہ ایسا متقل مسئلہ ہے جس کی چابی گم ہو چکی ہے اگر وہ کنجی مل جائے تو اس کے مافیہا کا علم ہو سکتا ہے۔ اور اس قفل کو صرف وہی کھول سکتا ہے جو مخبر من اللہ ہو اور دلیل و برہان سے اس کا حل کرے۔“

اور اس مسئلہ میں مناقشہ کرنے والوں سے فرماتے :-

”تم نہیں جانتے کہ مسوزج کو دیکھنے والا اس کی شجاع کو دیکھتا ہے اور جتنا زیادہ دیکھے گا اتنی ہی اس کی

حیرت بڑھے گی۔“

جب امام ابو حنیفہؒ جیسے صاحب نظر تکلم کی حیرانی کا یہ عالم ہے اور :- مسئلہ تقدیر پر بحث و جدال کو مزید حیرت اور

تعقید کا موجب بتاتے ہیں تو امام احمد جیسے انسان کو جو سلف صالح کا نمونہ تھے بالاولیٰ یہ مسلک اختیار کرنا چاہیے تھا۔ جو کہ سہل و

سلف کو چھوڑنا کسی حالت میں پسند نہیں کرتے تھے اور ان کے نزدیک مسئلہ تقدیر میں دلیل بازی اور مناقشہ خلاف سنت تھا۔

اسی لئے فرماتے ہیں:-

سنت لازمہ جس کی ایک جزئی کا انکار کرنا اور اس پر ایمان نہ لانا انسان کو اہل السنۃ سے خارج کر دیتا ہے۔
یہ ہے کہ انسان فقہ پر اور اس کے خیر و شر پر ایمان لائے اور جو احادیث اس سلسلہ میں آئی ہیں ان کی ان دلالت
سے بحث کئے بغیر ان پر ایمان لائے اور دل سے ان کی تصدیق کرے۔

امام احمد تقدیر اور اس کے خیر و شر پر ایمان رکھتے ہوئے یہ بھی ثابت کرتے تھے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے
اور وہی ہر چیز کو مقدر کرتا ہے۔ انسان جو کچھ بھی کرتا ہے وہ قدرت اور ارادہ الہی کے ساتھ کرتا ہے۔ اس طرح امام احمد کا مسلک
(فرقہ قدریہ کے خلاف ہو جاتا ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان جو کچھ کرتا ہے وہ اپنی قدرت سے کرتا ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت
کو کچھ دخل نہیں ہوتا۔ اور نہ اللہ تعالیٰ معصیت اور گناہ کا ارادہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس کا ارادہ تو وہی ہے جس کا وہ حکم دیتا ہے اور جس
چیز سے منع کرتا ہے اس کا حکم نہیں دے سکتا۔ کیونکہ قدریہ کے نزدیک ارادہ اور امر باہم متلازم ہیں ان میں سے ہر ایک دوسرے
کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔)

امام احمد اس مسلک کے مخالف تھے ان کا مسلک وہی تھا جو جمہور مسلمین اور فقہاء کا ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے ارادہ کے
بغیر کوئی چیز عالم کون میں واقع نہیں ہو سکتی۔ بلکہ ہر چیز اس کی قدرت اور ارادہ سے واقع ہوتی ہے۔ اسی لئے وہ اس مسئلہ میں قدریہ کی مذمت
فرمایا کرتے تھے۔ ایک مرتبہ ان کے صاحبزادے نے دریافت کیا:-

کیا کسی قدری کے پیچھے نماز پڑھی جاسکتی ہے؟

آپ نے فرمایا:-

”ایک قدری کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اعمال عباد سے اس وقت تک واقف نہیں ہوتا جب تک اسے کر نہیں لیتا لہذا کسی

قدری کے پیچھے نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔“

(امام احمد اگرچہ قدریہ کی مذمت کرتے تھے ان کے مسلک کو ناپسند کرتے تھے۔ لیکن ان سے مجادلہ و مناقشہ نہیں کرتے تھے اور نہ

اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ ان کے مسلک کے خلاف عقلی دلائل قائم کریں۔ کیونکہ ان کا خیال یہ تھا کہ جو چیز کتاب و سنت سے ثابت ہو

اس پر کوئی دوسری دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ تقدیر اور اس کے خیر و شر پر ایمان لانا اور اسے سنت واجب ہے پس جو چیز اس کے

خلاف ہو رہا ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ان امور کی تفصیل پر غور و خوض کرنا سجدہ بدعات کے ہے۔ جن کا آغاز علیؑ کلام نے کیا تھا۔ ہاں اگر کوئی چیز کتاب و سنت سے صراحت کے ساتھ ثابت ہو جائے تو اسے بدعت نہیں کہہ سکتے۔ اسی لئے وہ فرمایا کرتے تھے۔ جیسا کہ انہوں نے اپنے بعض شاگردوں کو تحریر فرمایا تھا۔۔۔۔۔ میں متکلم نہیں ہوں اور نہ ان امور میں سے کسی امر میں بحث جائز سمجھتا ہوں۔ ہاں جو چیز کتاب و سنت یا صحابہ کرام سے ثابت ہوگی اس کا قائل ہو جاؤں گا اور جو چیز اس کے علاوہ ہے اس میں بحث کرنا غیر محمود ہے۔

۴۔ صفات الہی اور مسئلہ خلق قرآن | و حدیث میں ذکر پایا جاتا ہے وہ صحیح ہیں اور جو صفات نصوص سے ثابت ہیں۔ ان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف مانتے اور اس بارے میں نصوص کو چھوڑ کر دوسرے وسائل استدلال کی طرف تجاوز نہ کرتے تھے۔ چنانچہ وہ اعتقاد رکھتے تھے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ سمیع ہے۔ بصیر ہے متکلم ہے قادر ہے۔ علیم ہے خیر ہے حکیم ہے عزیز ہے اور اس کی مثل کوئی چیز نہیں ہے۔ ان کے صاحبزادے عبداللہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں، کہ احادیث صفات کے بارے میں انہوں نے فرمایا:

”یہ وہ حدیثیں ہیں جن کی ہم اسی طرح روایت کرتے ہیں جس طرح وہ وارد ہوتی ہیں۔“

حضرت امام صاحب ان صفات کی کثرت اور حقیقت سے بحث نہیں کرتے تھے اور ان کی اس تادیل کو جو سنت سے ثابت نہ ہو خلاف سنت خیال کرتے تھے۔ ان کی رائے تھی کہ تشابہات کی پیروی کرنا دین میں فتنہ انگیزی اور ایک طرح کی بدعت ہے۔ اسی لئے اہل سنت سے مومن کی صفت میں کہتے ہیں کہ ان باتوں کو جو اس سے غائب ہیں اللہ کو سوچ دینا مومن کی صفت ہے۔ مثلاً احادیث میں آنحضرت سے مروی ہے کہ اہل جنت اپنے پروردگار کو دیکھیں گے تو مومن کو چاہیے کہ اس کی تصدیق کرے اور ان کے مقابلہ میں مثالیں بیان کرے ۱۵

امام احمد کا یہ ایمان تھا کہ جس طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ قدیم ہے کہ اس سے پہلے کوئی نہ تھا۔ اسی طرح اس کی صفات بھی قدیم ہیں۔ اور سجدہ صفات کے صفت کلام بھی ہے۔

(امام احمد کے نزدیک مسئلہ خلق قرآن بھی اس کی صفت کلام کی فرع تھی۔ اس مسئلہ کے سبب امام احمد پر جو مہاب نازل

ہوئے۔ ان کی تفصیل ترکذشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔ لیکن اس نظریہ کی پوری طرح تحقیق و تدقیق کو ہم نے اس مقام پر اٹھا رکھا تھا۔ اور ابتلا سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ امام احمد القرآن مخلوق کا کلمہ اپنی زبان سے نہیں کہتے تھے۔ اگر یہ کلمہ وہ کہتا ہی کہہ دیتے تو ان پر وہ مصائب نازل نہ ہوتے جن سے وہ دوچار ہوئے لیکن سوال یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دراصل امام احمد کی رائے کیا تھی؟ کیا ان کا خیال یہ تھا کہ قرآن جو پڑھا جاتا ہے یا مصاحف میں لکھا ہوا ہے اور جن کی قاری تلاوت کرتا ہے اور ان کے حروف مصاحف میں لکھے ہوئے ہیں، صفت کلام کے قدیم ہونے کی وجہ سے وہ بھی قدیم ہے؟ یا وہ القرآن مخلوق اس لئے نہیں کہتے تھے کہ ایسا کہنا بدعت ہے؟

اس سلسلہ میں امام احمد سے جو روایات ہم تک پہنچی ہیں وہ مختلف نوعیت کی ہیں۔ اور اس مسئلہ میں ان کی رائے پر بحث کرنے سے قبل ہم یہ بات واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ قرآن لمجاہ قرأت کے محدث ہے قدیم نہیں ہے۔ پس جو شخص کہتا ہے کہ قرآن بمعنی تلاوت مخلوق یعنی محدث ہے تو کچھ شبہ نہیں کہ اس کا یہ قول درست ہے۔ اس لئے کہ قرأت قاری کا وصف ہے و کہ خدا تعالیٰ کا اور قرآن بمعنی قرأت کا اطلاق خود قرآن کریم میں وارد ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ
كَانَ مَشْهُودًا۔
اور صبح کو قرآن پڑھا کرو۔ کیونکہ صبح کے وقت قرآن کا پڑھنا
موجب حضور (ﷺ) کا ہے۔ (۱۷۱-۱۷۸)

یہاں قرآن الفجر سے مراد وقت فجر کی تلاوت ہے اور یہ ایک ایسی بدیہی چیز ہے کہ اس پر نظر و تدقیق یا بحث علمی کی ضرورت ہی نہیں لیکن اس کی بداهت کے باوجود ابن قتیبہ حکایت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ کچھ لوگ قرأت قرآن کو بھی قدیم کہتے ہیں، پھر ان کے قول کی توجیہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:-

”جو شخص یہ کہتا ہے کہ قرأت بھی غیر مخلوق ہے وہ گویا یہ کہتا ہے کہ انسان کے اعمال غیر مخلوق ہیں۔“

اور کوئی شخص یہ کہے کہ انسان کے اعمال غیر مخلوق ہیں، جبکہ انسان خود ہی مخلوق ہے تو لامحالہ ان کے اعمال بھی غیر مخلوق ہوں گے۔ لہذا یہ بات حکایت و روایت اور نظر و فکر کی مستحق نہیں ہے۔

یہ حکایت جو ہم نے اوپر بیان کی ہے اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ امام احمد کے زمانے میں لوگ کس قدر حیرت و گمراہی میں پڑے ہوئے تھے۔ یہاں تک کہ محسوسات تک میں بھی وہ غلطیاں کر رہے تھے اور پھر یہ حیرت و گمراہی اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ قرأت کو بھی

مخلوق کئے سے رک جاتے تھے محض اس لئے کہ ایسا کتبہ بدعت ہے اور اثر صحیح کی رو سے بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی دوزخ میں لے جانے والی ہے۔

اس سے خیال کیا جاسکتا ہے کہ جب قرأتِ قرآن کے سلسلہ میں اختلاف اس خال کو پہنچ چکا تھا تو خدا کے بارے میں اختلاف کی صورت حال کیا ہوگی؟

بحث کے دورِ رخ | قرآن پاک پر دو حقیقتوں سے بحث اور غور و فکر کرنا چاہیئے۔

۱۔ ایک اس کے مصدر کے لحاظ سے یعنی بایں طو کہ اللہ تبارک و تعالیٰ صفت کلام سے متصف ہے اور قدم ذات کے باعث اس کی صفت کلام بھی قدیم ہے کیونکہ خدا تعالیٰ ان صفات سے متصف نہیں ہو سکتا جن سے کہ حادث چیزیں متصف ہوتی ہیں۔
تعالیٰ اللہ عن ذلک علو اکبراً و

۲۔ دوسرے اس کے حدوث کے لحاظ سے اس پر غور و فکر کیا جائے۔ وہ حدوث جن سے کہ کلمات ترکیب پاتے ہیں اور وہ معانی جن پر کلمات دلالت کرتے ہیں اور وہ مفہوم جو ان عبارات سے حاصل ہوتا ہے پس یہی اصل نقطہ بحث ہے اور اسی کے متعلق ہمیں معلوم کرنا ہے کہ امام احمد کی رائے اس بارے میں کیا تھی؟

ایک فریق تو یہ کہتا ہے کہ امام احمد اس بارے میں متوقف تھے اور ان کا خیال یہ تھا کہ اس معاملہ پر سرے سے غور و خوض کرنا ہی بدعت ہے اور

اصلی نقطہ بحث اور امام احمد کی رائے

سکوت اختیار کرنا واجب ہے اور جو لوگ ان مسائل کو ابھارتے ہیں ان کے ساتھ اس بحث میں حصہ لینا درست نہیں ہے۔ یہ لوگ اس کی تائید کے لئے امام احمد سے متعدد عبارات نقل کرتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں غور و خوض سے رک جانا چاہیئے تاکہ اہل بدعت کی طرح انسان گمراہی میں مبتلا نہ ہو جائے مثلاً ماموں نے جب ان سے اس مسئلہ میں بحث و مباحثہ کرنا چاہا تو انہوں نے جو کچھ جواب میں فرمایا اسے وہ از خود روایت کرتے ہیں:-

”میں بیٹھ گیا اور میری حالت یہ تھی کہ بھاری زنجیروں میں جکڑا ہوا تھا۔ تھوڑی دیر کے بعد میں نے کہا:-

اجازت ہو تو کچھ کہوں؟

جواب:-

ہاں کہئے کیا کہنا چاہتے ہو؟

میں ۱۔

رسول اللہ صلی اللہ نے لوگوں کو کس بات کی طرف دعوت دی تھی۔

جواب ۱۔

اس بات کی شہادت دینے کے لئے کہ اللہ کے سوا دوسرا معبود نہیں ہے۔

میں ۱۔

میں بھی گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی اور معبود نہیں ہے اور تمہارے جد اعلیٰ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت بیان کی ہے کہ جب عبدالقیس کا وفد آنحضرت کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہیں اللہ پر ایمان لانے کا حکم دیا، پھر ان سے دریافت فرمایا: تمہیں معلوم ہے کہ اللہ پر ایمان لانے کے معنی کیا ہیں؟ انہوں نے جواب دیا:۔

اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے پیغمبر ہی خوب جانتے ہیں۔
آپ نے فرمایا:۔

اللہ پر ایمان لانے کے معنی یہ ہیں کہ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ ایک ہے اور محمد اس کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا، ماہ رمضان کے روزے رکھنا اور مال غنیمت سے خمس ادا کرنا۔
اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد اس مسئلہ میں متوقف تھے اور ان کا دعویٰ یہ نہیں تھا کہ قرآن جب تلاوت میں آتا ہے اور وہ حروف و کلمات سے ترکیب پالیتا ہے تو وہ بھی قدیم ہے لیکن اس سے زیادہ مفسر ان کا وہ جواب ہے جو ناموں کے پاس نقل کر کے بھیجا گیا۔ چنانچہ مابین ان سے سوال کیا کہ:۔

آپ قرآن کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ تو امام موصون نے جواب دیا:۔

وہ خدا کا کلام ہے میں اس سے زیادہ کچھ نہیں کہہ سکتا۔ پھر جب ان سے یہ کہا گیا کہ خدا اپنی مخلوق میں سے کسی معنی میں بھی کسی سے کچھ مشابہت نہیں رکھتا۔ تو اس پر آپ نے یہ آیت تلاوت کی:۔

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ۔
اس جیسی کوئی چیز نہیں اور وہ دیکھتا اور سنتا ہے۔

اس کلام سے صراحت کے ساتھ معلوم ہوتا ہے کہ آپ اس مسئلہ کے بارے میں متوقف تھے۔

لیکن ابن قتیبہ جو امام احمد بن حنبل کے معاصر اور عبدالرحمن بن مہدی کے شاگرد ہیں، امام احمد سے اس روایت یا تخریج کی پُر زور تردید کرتے ہیں۔ وہ اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ اس مسئلہ میں امام احمد نے سکوت کا مسلک اختیار کر رکھا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ سکوت کا موقف ایک کمزور موقف ہے اور امام احمد جیسا شخص تو ہرگز ایسا کمزور مسلک اختیار نہیں کر سکتا تھا چنانچہ وہ اس بارے میں فرماتے ہیں:-

اس فتنہ کے رونما ہونے کے بعد بھی جو لوگ سکوت اور تجاہل سے کام لیتے تھے ان کے پاس اس کی کوئی وجہ حجاز موجود نہ تھی فتنہ کے پڑھنے اور بغض و عداوت کے رونما ہونے سے قبل اگر ایسے امور پر سکوت اختیار کر لیا جائے تو جائز ہو سکتا ہے۔ لیکن کسی بلند مرتبہ شخص سے ایسے موقع پر یہ توقع نہیں ہو سکتی کہ ایک دینی مسئلہ میں جو اتنی شدت کے ساتھ پھیل چکا ہو سکوت اختیار کرے۔ اگر ایسے موقع پر عقلاً خاموش بھی رہیں تو جہلاً خاموش نہیں رہ سکتے۔ اگر ایسے موقع پر زبانیں خاموش رہیں تو دل خاموش نہیں رہ سکتے۔ امام احمد اور ان کے معاصرین کے لئے پیش رو علماء کا اسوہ عمل بھی موجود تھا جبکہ حتم اور ابو حنیفہؒ کے بامین قرآن کے بارے میں گفتگو ہو چکی تھی۔ حالانکہ اس سے قبل یہ مسئلہ لوگوں میں محدث تھا اور نہ ہی کسی نے اس پر بحث کی تھی۔ لیکن پھر بھی لوگ جب اس مسئلے کو علماء کے پاس لے کر گئے تو انہوں نے ہرگز یہ نہیں کہا کہ یہ بدعت ہے۔ لوگ اس کے متعلق کیوں بحث کرتے ہیں اور کیوں بے جا تعلق میں پڑتے ہیں بلکہ انہوں نے شک کو یقین کے ساتھ بدل دیا۔ لوگوں کی حیرت کو دور کر دیا۔ اور انہیں مصیبت سے نجات دی۔ اور بالاتفاق سب نے یہی کہا کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ انہوں نے یہی فتویٰ دیا اور اس پر دلائل و براہین قائم کئے اور اس کے لئے کتاب اللہ سے شواہد کا استنباط کیا۔

امام احمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ انہوں نے فرمایا:-

”جو شخص یہ کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے وہ جہمی ہے اور جہمی کافر اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ قرآن غیر مخلوق ہے وہ بدعت کا ارتکاب کرتا ہے۔“

لیکن ابن قتیبہ اس روایت کا بھی انکار کرتے ہیں بلکہ اسے عجوبہ سے زیادہ حقیقت نہیں دیتے۔ پھر کہتے ہیں:-

ابو عبد اللہ احمد بن حنبل جیسا شخص بھلا ایسی بات کب کہہ سکتا ہے جبکہ یہ واضح ہے کہ حق ایک ہی جانب میں

۱۔ امر محقق یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس مسئلہ میں کسی قسم کا غور و خوض نہیں کیا اور نہ ہی اس زمانے میں اس مسئلے نے ایسی شہرت پائی تھی ۱۲

ہوتا ہے (یعنی قرآن یا تو مخلوق ہے اور یا غیر مخلوق)

ایک دوسرا فرق یہ کہتا ہے کہ امام احمد کا عقیدہ یہ تھا کہ قرآن اپنے حروف و کلمات اور عبارات و معانی کے لحاظ سے بھی غیر مخلوق ہے۔ امام احمد کے مختلف مسائل اور متعدد عبارات سے جہاں سے مروی ہیں، یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ انہی میں سے ایک کا ایک مکتوب وہ ہے جو انہوں نے متوکل کو اس وقت لکھا تھا جب اس نے مسئلہ قرآن کے بارے میں ان کی اصل رائے اور فیصلہ کی بات طلب کی تھی۔

امام احمد کے اس مکتوب اور دوسرے جوابات میں جو انہوں نے ناموں اور معتصم کے خطوط کے جواب میں لکھے، یہ طبعی ہو سکتا ہے کہ پہلے پہل تو امام احمد نے سکوت اختیار کیا اور ہر اس امر میں خوض کرنے سے توقف کیا جس میں از روئے سنت غور و خوض کرنا جائز نہ تھا۔ چنانچہ انہوں نے اس بارے میں کوئی اعلان نہیں کیا بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں سرے سے کوئی رائے ہی قائم نہ کی ہو لیکن جب اس مسئلہ نے بے پناہ سیلاب کی صورت اختیار کر لی اور انہوں نے بھی آثار اخبار صحابہ و تابعین تمام موجودہ مصادر کی طرف مراجعت کر لی تو بے تاثر اپنی رائے کا اظہار کیا باوجود اس کے کہ ان کے نزدیک اس مسئلہ میں غور و خوض نہ کرنا زیادہ اولیٰ تھا اور اللہ کی کتاب میں احقرام جائز نہیں تھا۔

چونکہ امام احمد کے اس رسالہ کو جو انہوں نے اس مسئلہ کے بارے میں متوکل کی طرف لکھا، ایک فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔ اس لئے ہم حلیہ، تاریخ الذہبی میں جس طرح مذکور ہے۔ اسی کے مطابق یہاں نقل کرتے ہیں۔ چنانچہ دونوں کتابوں میں عبد اللہ بن احمد کی روایت کے مطابق اس خط کا متن ذیل میں درج ہے۔

عبد اللہ بن یحییٰ نے میرے والد (احمد بن حنبل) کو ایک خط میں مخاطب کرتے ہوئے کہا کہ:-
امیر المؤمنین (متوکل) نے مجھے حکم دیا ہے کہ مسئلہ خلق قرآن کے بارے میں تم سے استفسار کروں یہ استفسار کسی قسم کے امتحان کی غرض سے نہیں ہے بلکہ تحقیق حق کے لئے ہے تو والد مرحوم نے عبد اللہ بن یحییٰ کی طرف حسب ذیل خط مجھے اٹھا کر دیا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابو الحسن! تمام امور میں تمہاری عاقبت بخیر ہو اور خدا تمہاری دنیا اور آخرت کی تکالیف کو دور کرے، قرآن کے بارے میں امیر المؤمنین نے جو کچھ دریافت کیا ہے۔ اس کے جواب میں جو کچھ مجھے معلوم ہے وہ لکھ کر تمہارے پاس بھیج رہا ہوں۔ اللہ تمہیں خوش رکھے۔

اور دست بدعا ہوں کہ توفیق خداوندی ہمیشہ امیر المومنین کے شامل حال رہے۔ لوگ باطل میں غور و خوض کر رہے تھے اور اختلافات کے بھنور میں غرق ہو رہے تھے۔ یہاں تک کہ خلافت امیر المومنین کے ہاتھ میں آئی اور خدا نے امیر المومنین کے ذریعہ تمام بدعات کو مٹا دیا۔ اور لوگوں کو ذلت اور نظر بندی کی تنگ تاریک کوٹھڑیوں سے نجات ملی۔ الغرض امیر المومنین نے اس تمام صورت حال کو ختم کر دیا۔ اور اس سے مسلمانوں کو بہت بڑا فائدہ پہنچا اور وہ امیر المومنین کے لئے دعا کرنے لگے کہ اللہ تعالیٰ ان کی حسن نیت میں اضافہ کرے اور جس موقف پر قائم ہے اس میں ان کی اعانت فرمائے (آمین)

عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کے بعض حصوں کو بعض کے ساتھ نہ ٹکراؤ۔ اس سے تمہارے قلوب میں شک و شبہ پیدا ہو گا۔ اور عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک جماعت آنحضرت کے دروازے پر بیٹھی تھی ان میں سے ایک نے کہا: کیا خدا نے ایسا نہیں کہا ہے؟ دوسرے نے کہا: کیا خدا تعالیٰ نے ایسے نہیں کہا ہے؟ ان کی یہ باتیں آنحضرت نے سن لیں۔ آپ باہر تشریف لائے اور آپ کا چہرہ غصے سے لال پیلا ہو رہا تھا۔ گویا انار کا دانہ آپ کے چہرے پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

آپؐ نے باہر آتے ہی فرمایا: کیا تمہیں انہی باتوں کا حکم دیا گیا ہے کہ کتاب اللہ کے بعض حصوں کو بعض کے ساتھ ٹکراؤ؟ اس طرح کی باتیں کر کے تم سے پہلی امتیں گمراہ ہو چکی ہیں۔ تمہیں ایسی باتوں سے کوئی سروکار نہیں رکھنا چاہیئے تم انہی باتوں کو پیش نظر رکھو جن کا تمہیں حکم دیا گیا ہے۔ اور انہی پر عمل کرو اور ان چیزوں کو دیکھو جن سے تمہیں منع کیا گیا ہے۔ پھر ان سے باز رہو۔ اور ابوسہرہ سے مروی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا:

”قرآن کے بارے میں جھگڑا کرنا کفر ہے اور ابوجہم سے روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا:

قرآن کے بارے میں جھگڑا مست کرو۔ کیونکہ ایسا کرنا کفر ہے۔“ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

حضرت عمر بن الخطابؓ کے پاس ایک شخص آیا۔ حضرت عمرؓ اس سے لوگوں کے بارے میں سوال کرنے لگے تو اس نے کہا:

اے امیر المومنین! ان میں سے فلاں اور فلاں شخص قرآن پڑھ چکا ہے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں: میں نے کہا:

میں یہ پسند نہیں کرتا کہ آج کل لوگ اس طرح سرعت کے ساتھ قرآن سے گزر جائیں۔ اس پر حضرت عمرؓ نے مجھے گھورا اور کہا:

چپ رہئے۔ چنانچہ میں نے غمزدہ ہو کر گھر کی راہ لی۔ میرا غم ابھی ہلکا نہیں ہونے پایا تھا کہ ایک شخص نے مجھے آواز دی

امیر المومنین یا دفرما رہے ہیں۔ میں جو نہیں باہر نکلا آپ باہر دروازے پر کھڑے میرا انتظار فرما رہے تھے، میرا ہاتھ پکڑ لیا اور تنہائی

میں لے گئے اور فرمانے لگے: تمہیں کونسی بات بری لگا؟ میں نے عرض کی امیر المومنین! اگر لوگ اس طرح سرعت کے ساتھ قرآن حاصل

کریں گے تو الگ الگ حلقے بنا کر بیٹھ جائیں گے اور حلقے بنائیں گے تو ضروری ہے کہ باہم جھگڑا کریں۔ اور جھگڑنے سے باہم اختلاف پیدا ہوگا اور اختلاف سے قتل و قتال تک ذبت پہنچ جائے گی۔ حضرت عمرؓ فرماتے گئے وہاں کیا خوب سر جھی اس نے تو یہ بات لوگوں سے چھپا رکھی تھی تم نے اسے بیان کر دیا۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرتؐ کو سمجھ میں اپنے آپ کو لوگوں کے سامنے پیش کیا کرتے تھے اور فرماتے:۔
 ”کوئی شخص ایسا ہے جو مجھے اپنی قوم میں لے جائے۔ بیشک قریش نے مجھے تبلیغ رسالت سے روک دیا ہے۔“
 جبیر بن نفیرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:۔

”تم میرے پاس قرآن سے بہتر کوئی چیز نہیں لے کر آؤ گے۔“

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:۔

”صحیفہ قرآن میں کلام الہی کے سوا اور کچھ مست لکھو۔“

حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:۔

”یہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ اسے اس کے اصل مرتبہ پر ہی لکھو۔“

ایک شخص نے حسن بصریؒ سے کہا:۔ اے ابوسعید! میں نے کتاب اللہ کو پڑھ کر اس پر غور و خوض کیا تو قریب تھا کہ میں مالوس

ہو جاؤں اور میری امید منقطع ہو جائے تو حسن بصریؒ نے کہا:۔

”قرآن اللہ کا کلام ہے اور لوگوں میں عمل کو تاہمیاں بڑھ رہی ہیں۔ تم عمل کرو اور خوش رہو۔“

زید بن زفل الاشجعیؒ کہتے ہیں کہ میں خباب کا پڑوسی تھا اور وہ آنحضرتؐ کے صحابہ کرام سے تھا۔ میں ایک روز اس کے ساتھ

مسجد سے باہر نکلا۔ وہ میرا ہاتھ پکڑے ہوئے تھے اور فرماتے لگے:۔

”اومہاں اتم سے جس قدر رہو سیکے تقرب الہی حاصل کرنے میں کوشتاں رہو اور کلام الہی سے بڑھ کر کوئی چیز اللہ تعالیٰ کو

محجوب نہیں ہے۔“

ایک شخص نے حکم بن عتبہؓ سے پوچھا:۔ اہل ایوار کو ان باتوں پر کس چیز نے اکسار کھا ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا:۔ ”باہمی جھگڑا“

معاویہ بن قرقہؓ نے کہا:۔ — اور اس کے والد صحابہ کرام سے تھے۔ — جھگڑوں سے بچنے ان سے شکایاں

رائیگاں ہو جاتی ہیں۔“

الوقلابہ جو تابعین سے بھٹے فرماتے ہیں:-

اہل اہوار کے ساتھ نشست و برخاست مت رکھو۔ یا یہ کہا کہ دینی مسائل میں باہم جھگڑنے والوں کے پاس مت بیٹھو۔
کیونکہ اندیشہ ہے کہ وہ تمہیں بھی گراہی میں مبتلا کر دیں گے اور تم جو کچھ جانتے ہو اس میں بھی شک و شبہات پیدا کر دیں گے۔

دو بدعتی شخص محمد بن سیرین کے پاس آئے اور کہنے لگے: اے ابوبکر! ہم تمہیں حدیث سنائیں؟ فرمایا: نہیں ضرورت نہیں! پھر کہنے لگے: تو پھر قرآن پڑھ کر سنائیں؟ جواب دیا: اس کی بھی ضرورت نہیں اور مزید فرمایا: یا تم میرے پاس سے اٹھ کر چلے جاؤ، یا میں اٹھ کھڑا ہوں گا۔ اس پر ایک شخص نے کہا: آپ کو کیا اعتراض ہے۔ اگر یہ لوگ کوئی آیت پڑھ کر سنادیں؟ تو ابن سیرین فرماتے لگے: مجھے اندیشہ ہے کہ یہ تحریف کریں گے اور وہ کہیں میرے دل میں قرار نہ پکڑ لے۔ اگر مجھے یقین ہوتا کہ میں اپنی اسی حالت پر رہوں گا تو انہیں اجازت دے دیتا۔

اہل ہوا سے ایک شخص نے ایوب سختیانی سے کہا: اے ابوبکر! میں تم سے ایک بات پوچھ سکتا ہوں؟ یہ سن کر انہوں نے اعراض کر لیا اور کہا نہیں ایک لفظ بھی نہیں

ابن طاووس نے اپنے بیٹے سے جب ان سے ایک بدعتی بات کر رہا تھا، فرمایا:
اے بیٹے! اپنی انگلیاں کانوں میں ڈال لو یہاں تک کہ اس بدعتی کی بات تیرے کانوں میں نہ پڑے۔
پھر فرماتے لگے: زیادہ شدت کے ساتھ زیادہ شدت کے ساتھ۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے کہا: جس نے اپنے دین کو بحث و پیکار کا نشانہ بنایا تو وہ بہت زیادہ پھر گیا۔
ابراہیم النخعی نے کہا:-

حسن بصری فرمایا کرتے تھے: سب سے بڑی مرض جو دل کو لاحق ہوتی ہے وہ بدعات کی مرض ہے۔
حذیفہ بن یمان نے کہا: اللہ سے ڈرتے رہو اور پہلے لوگوں کا راستہ ترک نہ کرو۔ واللہ اگر تم سیدھے رہے تو تم بہت زیادہ
سبقت لے جاؤ گے اور اگر تم دائیں بائیں چلے گراہی میں بہت دور جا پڑو گے۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:-

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَابَكَ
فَاجِدْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ
اگر کوئی مشرک تم سے پناہ کا خواستگار ہو تو اس کو پناہ دو۔ یہاں
تک کہ کلام خدا سننے لگے۔ (۶-۹)

نیز فرمایا:-

أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ

دیکھو سب مخلوق بھی اسی کی ہے اور حکم بھی (اسی کا ہے) (۵۲-۴)

اس آیت میں پہلے خلق کے بارے میں خبر دی ہے۔ پھر عطف کے ساتھ "امر" کا ذکر فرمایا تو معلوم ہوا کہ "امر" خلق سے کوئی الگ چیز ہے۔

نیز فرمایا:-

الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ

عَلَّمَهُ الْبَيَانَ

(خدا جو) نہایت مہربان ہے۔ اسی نے قرآن کی تعلیم فرمائی۔ اسی نے

انسان کو پڑا کیا۔ اسی نے اس کو بولنا سکھایا (۵۵-۲۰۱)

اس آیت میں بتایا ہے کہ قرآن بھی اس کا علم ہے۔

نیز فرمایا:-

وَكُنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا

النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ

إِنِّي هُدَىٰ لِلَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ، وَلَئِنَّ

التَّبِيعَتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَ

كَجَاءِكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ

مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ

اور تم نے تو یہودی کبھی خوش ہوں گے اور نہ عیسائی یہاں تک

کہ ان کے مذہب کی پیروی اختیار کرو (ان سے) کہہ دو کہ خدا کی

ہدایت (یعنی دین اسلام) ہی ہدایت ہے۔ اور رہے پیغمبر اگر تم اپنے

پاس علم (یعنی وحی خدا) کے آجانے پر بھی ان کی خواہش پر چلو گے

تو تم کو (عذاب) خدا سے بچانے والا نہ کوئی دوست ہوگا اور

نہ کوئی مددگار (۲-۱۲۰)

اور نیز فرمایا:-

وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَتَّبِعُوا قِبَلَتَكَ، وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ

قِبَلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبَلَةَ بَعْضٍ

اور اگر تم ان اہل کتاب کے پاس تمام نشانیاں بھی لے کر آؤ تو بھی

یہ تمہارے قبلہ کی پیروی نہ کریں اور تم بھی ان کے قبلہ کی پیروی کرنے

والے نہیں ہو اور ان میں سے بھی بعض بعض کے قبلے کے پیرو نہیں۔

سہ گویا امام احمد رضا علیہ السلام نے خلق اور اہل میں تفریق کی طرف اشارہ فرما کر یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ قرآن امر اللہ سے ہے

اس کی خلق سے نہیں ہے۔ لہذا وہ مخلوق نہیں ہو سکتا۔ ۱۲

وَلَمَّا أَتَتْكَ آهْوَاءُ هُمٍ لَّعَدَ الَّذِينَ
حَاءُكَ مِنَ الْعِلْمِ وَإِنَّكَ إِذَا لَمِنَ
النَّظَائِمِ -

اگر تم یاد جو داس کے کہ تمہارے پاس دانش (یعنی وحی خدا) آچکی۔ ان کی خواہش کے پیچھے چلو گے تو ظالموں میں داخل ہو جاؤ گے۔

(175-4)

نیز فرمایا :-

وَكُنَّا إِلَيْكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا
وَلَيْسَ التَّبَعْتُ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا
جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ
شَيْءٍ وَلَا نَاقٍ -

اور اسی طرح ہم نے اس قرآن کو عربی زبان کا زبان نازل کیا ہے اور اگر تم علم اور دانش آنے کے بعد ان لوگوں کی خواہشوں کے پیچھے چلو گے تو خدا کے سامنے کوئی نہ تمہارا مددگار ہوگا اور نہ کوئی بچائیوالا

(44 - 14)

ان آیات سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن بھی علم الہی سے ہے..... جیسا کہ دَلَّیْنِ التَّبَعَتْ اٰهُوَاۡ بِهٖمْ لَبْعَدَ
الَّذِیْ جَاۡءَکَ مِنَ الْعِلْمِ (مِنَ الْعِلْمِ) کے لفظ سے ثابت ہوتا ہے اور اسلاف میں سے متعدد بزرگوں سے مروی ہے کہ
قرآن اللہ کا کلام اور غیر مخلوق ہے اور یہی میرا مسلک ہے۔ میں تکلم نہیں ہوں اور نہ ایسے مسائل میں بحث کرنا چاہتا ہوں۔ ہاں جو کچھ کتاب
اللہ یا سنت رسول اللہ میں ہے وہی ماننا ہوں یا پھر وہ جو صحابہ کرام اور تابعین کے آثار سے ثابت ہو۔ اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے
اس میں بحث کرنا غیر محمود ہے۔

اس مکتوب کو نقل کرنے کے بعد امام ذہبی لکھتے ہیں: میں کہتا ہوں کہ اس مکتوب کے راوی ائمہ اثبات سے ہیں۔ میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ یہ خط وہی ہے جو امام احمد نے اپنے بیٹے کو املا کر لیا تھا۔ اس کے علاوہ دوسرے مکاتیب و رسائل حجاز کی طرف منسوب ہیں وہ البتہ محل نظر ہیں اور قدرے مشکوک۔

یہ وہ رسالہ ہے جس کی سند صحیح اور ان کی طرف نسبت یکسر درست ہے۔ یہ رسالہ دو راہنما کے گزر جانے کے بعد اظہار
کرایا گیا جبکہ امام احمد سن شیخوخت کو پہنچ چکے تھے۔ اور علمی لحاظ سے پوری طرح حد کمال کو پہنچ چکے تھے۔ لہذا اس مکتوب سے ثابت
ہوتا ہے کہ یہ ان کی وہ رائے تھی جس پر وہ قائم اور مستقل رہے۔

اس مکتوب سے پہلی بات تو یہ ثابت ہوتی ہے کہ امام احمد اس قسم کے مسائل میں غور و خوض کرنا مستحسن اور پسندیدہ نہیں سمجھتے تھے۔ گو بارہ ان مسائل میں غور و خوض کرتے بھی تھے تو مجبوراً اور لاچار ہو کر تاکہ وہ اُس فتنہ میں مبتلا ہونے سے لوگوں کو روک سکیں جس کی طرف

دین میں جھگڑنے والے لوگ انہیں دعوت دے رہے تھے۔ اسی غرض کے پیش نظر امام احمد نے صدر مکتوب میں کچھ آثار دینج کرائے اور آخر میں یہ لکھوایا کہ میں اصحاب کلام سے نہیں ہوں اور نہ ان مسائل میں کلام کو دخل بنانا جائز سمجھتا ہوں۔

دوسری بات اس مکتوب سے یہ ثابت ہوتی ہے کہ امام احمد قرآن کو غیر مخلوق سمجھتے تھے۔ ان کا یہ عقیدہ سلف صالح کے مسلک کے مطابق تھا۔ امام احمد نے از خود یہ بات نہیں کی تھی۔ اگر بعض تابعین نے یہ بات نہ کہی ہو تو وہ یہ الفاظ بھی زبان پر نہ لاتے۔ پھر اپنی اس رائے کا تزکیہ اس طرح کرتے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ یہ تمام دلائل انہوں نے نصوص قرآنی احادیث نبویہ اور اخبار اصحابہ و تابعین سے حاصل کئے۔ اور اس سلسلہ میں صرف عقل پر اعتماد نہیں کیا تھا۔ اور نہ نظر مجرور پر جو نقل پر مبنی نہ ہو۔

اس سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ امام احمد قرآن کو غیر مخلوق سمجھتے تھے اور یہ کہ کتاب و سنت کی درست کے بعد انہوں نے یہ رائے قائم کی تھی۔ اس معاملہ میں ان کا اعتماد صرف قرآن کریم اور آثار صحیحہ پر تھا اور وہ اس سلسلہ میں سلف صالح کے منہاج کی اتباع کرتے تھے۔

لیکن انہوں نے اس رائے کو عقلی وجہات سے کیوں مدلل نہیں کیا تاکہ نظر و فکر بھی اسے قبول کر لیتا۔ اس لئے کہ عقلی وجہات کو اپنے دائرہ عمل سے خارج خیال کرتے تھے۔ کیونکہ وہ اہل کلام سے نہیں تھے اور اس قسم کے نظر و فکر کی طرف علماء کلام اور اصحاب جدل و خصوصیات ہی متوجہ ہو سکتے ہیں جو اپنی آراء کو دلائل عقلی سے مستند کرتے ہیں۔ اور اس بات کے پابند نہیں ہوتے کہ نقل سے استناد کریں۔

اگرچہ امام احمد نے خود اپنی رائے کو فکری اعتبار سے مقبول بنانے کی کوشش نہیں کی۔ لیکن ان کے بعد ایسے علماء ضرور پیدا ہوئے جنہوں نے ان کے عقیدہ کو عقلی طور پر مدلل کیا اور فکر و نظر کی بنیادوں پر اس کی عمارت کھڑی کی۔ ان علماء میں سے ابن قتیبہ اور امام ابن تیمیہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان دونوں حضرات نے قرآن اور قرأت قرآن کے درمیان فرق کیا کہ قرآن جو پڑھا جاتا ہے یہ کلام الہی ہے اور قرأت صرف قاری کے صوت کا نام ہے جو سنا جاتا ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے۔

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ

فَأَجِدْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ

مَأْمَنَهُ۔

اور آنحضرت نے فرمایا:-

کہ قرآن کو اپنے حسن صوت سے آراستہ کر دو

ذَرِّتُوا الْقُرْآنَ يَأْصُواتِكُمْ

اور ایک مرتبہ آنحضرت نے ابو موسیٰ الاشعری کو قرآن پڑھتے سنا تو یہ ابو موسیٰ نے کہا اگر مجھے معلوم ہوتا کہ حضورؐ سن رہے ہیں

تو میں اسے زیادہ خوش الحانی سے پڑھنے کی کوشش کرتا۔

پس جب قرأت قاری کے صوت کا نام ہے تو وہ مخلوق ہے جیسے انسان خود مخلوق ہے۔

اور قراءت ہی کی طرح اس روشنائی کا حال ہے جس سے مصاحف لکھے جاتے ہیں۔ لہذا روشنائی بھی کلام الہی نہیں ہو

سکتی اگرچہ اس سے لکھی ہوئی چیز کلام اللہ ہے۔ قرآن میں ہے:-

کہہ دو کہ اگر سمندر میرے پروردگار کی باتوں کے لکھنے کے لئے

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ

سیا ہی ہوتا قبل اس کے کہ میرے پروردگار کی باتیں تمام ہوں سمندر ختم ہو جاتا

سَاقِي لَتَفِدَّ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْقُذَ كَلِمَاتُ

سَاقِي، وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا

اگر چیم و سیاہی اور سمندر اس کی مدد کو لائیں (۱۸ - ۱۹)

اس آیت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس روشنائی میں جس سے کلمات الہی لکھے جاتے ہیں اور کلمات کے درمیان تفریق کر دی ہے

یہاں قراءت قرآن اور اس روشنائی کے بارے میں تو کسی قسم کا نزاع نہیں ہے کہ یہ دونوں مخلوق ہیں اور امام احمد سے بھی یہی

مردی ہے۔ لیکن نفس قرآن جسے آنحضرت پر حضرت جبریل لے کر نازل ہوئے، کلام الہی ہے جیسے فرمایا:-

اس کو امانت دار فرشتہ لے کر اترا ہے (یعنی اس نے) نہاے

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قُلُوبِكُمْ

دل پر (القا کیا ہے تاکہ لوگوں کو نصیحت کرتے ہو) (۲۶ - ۱۹۳)

لَتَكُونَنَّ مِنَ الْمُنذِرِينَ -

جب یہ اللہ کا کلام ہے تو ضرور ہے کہ صفات الہی میں سے کسی صفت کے ساتھ اس کا اتصال ہو۔ یہ اتصال الفاظ، معانی اور عبارت

تینوں کے اعتبار سے ہوگا اور صفات الہی کے سلسلہ میں تین گروہ ہیں:-

۱۔ پہلا گروہ وہ ہے جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کو صفات معانی جیسے قدرت،

ارادہ، علم، کلام، سمع، بصر میں سے کسی صفت کے ساتھ متصف نہیں

مسئلہ صفات میں تین مسلک

۱۔ مجمعۃ الرسائل والمسائل لابن تیمیہ ص ۲۱۲ ج ۳ طبع المنار مصر

۲۔ اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو مصنفات امام ابوبکر الخلیل و امام ابوبکر الروزی ۱۲ مترجم

مانتا۔ کیونکہ اس طرح مان لینے سے قدم ذات کی وجہ سے صفات الہی کو بھی قدیم ماننا پڑے گا اور صفات الہی کو قدیم ماننے سے تعدد و قدار لازم آئے گا۔ یہ گروہ معترضہ کا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن پاک میں جن صفات کا ذکر آیا ہے اور جو کلمات کے بطور نعت اللہ کے حق میں استعمال ہوتے ہیں وہ سب اسماء الہیہ میں صفات نہیں ہیں۔ تو جب ذات باری تعالیٰ ان صفات معانی میں سے کسی صفت کے ساتھ متصف نہیں ہے تو قرآن کے کلام الہی ہونے کا یہ معنی ہے کہ اسے خدا نے پیدا کیا۔ اور اسے آنحضرت کی نبوت پر دلیل بنایا۔ یا یہ معنی کہ عربوں کو اس جیسا کلام لانے سے عاجز کر دیا۔ کیونکہ اس میں اس قدر بیانی خوبیاں رکھیں جو ان کے دست قدرت سے بالاتھیں کہ وہ اپنے بنائے ہوئے کلام میں پیدا کر سکتے۔

۲۔ دوسرا گروہ ان علماء کا ہے جو ذات بلند کے لئے صفات کو ثابت کرتے ہیں۔ لیکن وہ ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ قدرت الہی سے جو افعال سرزد ہوتے ہیں وہ مخلوق ہیں۔ لہذا اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے متکلم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ الفاظ و معانی کو پیدا کر دیتا ہے۔ اس اعتبار سے قرآن مخلوق ہوا جس طرح دوسری تمام چیزیں جن کا تعلق قدرت الہی سے ہے، مخلوق ہیں۔

۳۔ تیسرا گروہ سلفی علماء کا ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کو ان صفات کے ساتھ متصف مانتے ہیں جن کا ذکر قرآن پاک میں بطور نعت آیا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ قدرت، ارادہ، علم، سمع، بصر، کلام اور اس کے علاوہ ان صفات کے ساتھ بھی متصف ہے جو آثار صحیحہ سے ثابت ہیں۔

یہ لوگ افعال باری تعالیٰ کو مخلوق نہیں مانتے، اس بنا پر قرآن کو بھی مخلوق نہیں کہتے۔ کیونکہ وہ ذات الہی کے ساتھ قائم ہے۔ چنانچہ ابن تیمیہؒ اس بارے میں لکھتے ہیں:-

سلف کا عقیدہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ ازل سے متکلم ہے اور جب چاہے کلام کر سکتا ہے۔ اور کلام صفت کمال ہے۔ اور متکلم غیر متکلم سے اکمل ہوتا ہے۔ خدا جب چاہتا ہے عرفی میں کلام کرتا ہے اور جو کلام کی ہے وہ اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ مخلوق اور اس سے منفصل نہیں ہے۔ لہذا وہ حروف جو اسماء حسنی اور اس کی نازل کردہ کتابوں کے معنی بنتے ہیں مخلوق نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ کلام کی ہے۔

پس بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ جو افعال صفات الہی اور اس کی قدرت سے صادر ہوتے ہیں کیا انہیں مخلوق کہہ سکتے ہیں۔ یا ان پر

مخلوق کا لفظ نہیں لے سکتے، سلفی علماء اس پر مخلوق کا لفظ نہیں لیتے۔

اس تقریر کی بنا پر جب قرآن بھی غیر مخلوق ٹھہرا تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ ذات الہی کے قدیم ہونے کی وجہ سے قدیم ہے۔ کیونکہ وہ ذات الہی کے ساتھ قائم ہے؛ یہاں پہنچ کر امام ابن تیمیہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ امام احمد کے نزدیک وہ قدیم نہیں ہے۔ کیونکہ وہ ہر اس چیز کو جو ذات الہی کے ساتھ قائم ہو محض قدم ذات کی وجہ سے اسے قدیم نہیں مانتے مثلاً اللہ تعالیٰ اپنے ارادے سے جو کچھ کرتا ہے وہ ان کے نزدیک ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم تو ہے لیکن اس میں سے بعض بلکہ کل حادث ہیں اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ فلاسفہ کا مسلک ہے جو عقلی مفروضات پر اپنے آراء و افکار کی عمارتیں کھڑی کرتے ہیں وہ اسلام اور مسلمانوں پر حجت نہیں ہو سکتیں۔ کیونکہ ان کے دلائل ظنی ہیں اور ظنیات سے کبھی کبھی قطعی نتائج اخذ نہیں ہو سکتے۔

امام ابن تیمیہ اس بات کی نفی کرتے ہیں کہ امام احمد اور سلف قدیم قرآن کے قائل تھے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-
سلف "بالاتفاق سب یہی کہتے تھے کہ کلام الہی منزل اور غیر مخلوق ہے" اس لئے بعض لوگوں نے خیال کیا کہ غیر مخلوق کہنے سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ قدیم العین ہے پھر ایک گروہ کا یہ بھی خیال ہے کہ کلام ایک واحد شے ہے جو مختلف قالب اختیار کر لیتی ہے۔ کبھی وہ مزمونہ ہوتی ہے اور کبھی نہیں وغیرہ اور کبھی کسی خبر کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اگر وہ عربی میں ہوئی تو اللہ تعالیٰ نے اسے قرآن کہہ دیا اور سریانی میں ہوئی تو اسے تورات کہہ دیا اور سریانی میں ہوئی تو اسے انجیل سے تعبیر فرما دیا۔ لیکن یہ قول عقل و شرح دونوں کے خلاف ہے۔
امام ابن تیمیہ نے وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے کلام قدیم کے ساتھ متصف ہونے اور جو کچھ وہ کلام کرتا ہے اس کے غیر قدیم ہونے میں منافات نہیں ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

گو ثابت ہوا کہ کلام الہی قدیم ہے اس کے باوجود کہ وہ اپنی مشیت اور قدرت سے کلام کرتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ وہ صوت کے ساتھ کلام اور نثار کرتا ہے تو اس سے کسی عورت مجین کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ لہذا جب اللہ تعالیٰ نے قرآن، تورات اور انجیل کے ساتھ اپنی مشیت اور ارادہ سے کلام کیا ہے تو (مثلاً) سین سے قبل حرب یا کے ساتھ کلام کرنے میں کوئی مانع نہیں ہے۔

مذکورہ تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ احمد بن حنبل اور ان کے ہم مسلک علماء یہ تو کہتے تھے کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔ لیکن یہ نہیں کہتے تھے

وہ قدیم ہے۔ بلکہ جب اس نے اپنے مشیت اور ارادہ کے ساتھ کلام کی اور مدح لائیں حضرت جبریل کے واسطے سے آنحضرت پر نازل کیا تو حضرت تکلم کی وجہ سے وہ بھی حادث ہو گا۔

جب اس مسئلہ میں صورت حال یہ ہے تو معافی اور حقائق محل نزاع نہ ہوئے بلکہ بنائے نزاع یہ امر ہے کہ قرآن پر مخلوق کا لفظ بولنا جائز ہے یا جائز نہیں ہے۔ اس لئے الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدالعزیز المصری اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں: یہ تو قرآن میں وارد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بعض انبیاء سے کلام کیا۔ اور قرآن کہ کلام الہی کہا۔ پس مصدر کلام جو سبحانه و تعالیٰ سے مسموع ہے وہ شئون الہیہ میں سے ہے اور نشان کے قدم کی بنا پر وہ بھی قدیم ہے۔ لیکن جہاں تک کلام مسموع کا تعلق ہے جو اس وصف قدیم سے تعبیر ہے تو یہ بلا اختلاف حادث اور اس کی مخلوق سے ہے اور اسے اپنی ذات کی طرف اس لئے منسوب کیا ہے کہ مخلوق تک اپنا پیغام پہنچانے کے لئے اسے خاص کیا ہے۔ کیونکہ وہ ہر سطر باطن کے اعتبار سے محض اس کی قدرت سے صادر ہوتا ہے اور اس کے صدور میں کسی دوسری چیز کو کسی وجہ سے کسی طرح کا دخل نہیں تھا اس کے کہ جو کچھ زبان پر آتا ہے وہ اس کے صدور کا منظر ہے۔ اس کے خلاف کہنا بدایت کو ٹھکرانے کے مترادف ہے اور اس کی طرف تغیر و تبدل کی نسبت کر کے اس کے قدم پر جرات کرنا ہے۔ کیونکہ وہ آئینہ جنہیں قاری پڑھتا ہے وہ حادث ہیں اور تلاوت کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہیں۔ جو شخص قرآن سقور کے قدم کا قائل ہے وہ اعتقاد ہی لحاظ سے ہر اس سنت سے گمراہ تر ہے جس کی تفصیل کے لئے قرآن آیا ہے اور اس کی مخالفت کی دعوت دی ہے اور یہ بات کہ دین سے قرآن کی شریف نسبت پر کچھ حرج نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو موجود کیا ہے اور اس کی ایجاد میں کسی بشر کے کسب کو دخل نہیں ہے۔ دین نے جس چیز پر اعتقاد رکھنے کی دعوت دی ہے وہاں سنت ہے یعنی آنحضرت اور صحابہ کرام کا طرز عمل اور اس کے خلاف جو کچھ ہے وہ بدعت و ضلالت ہے۔

ابد مادہ اختلاف جو ہم تک نقل ہو کر پہنچا ہے جس نے اُست میں انتشار پیدا کر دیا اور بہت سی بدعات کے حدوث کا باعث بنا۔ خاص کر تیسری صدی ہجری کے ادائل میں تو بعض ائمہ کا قرآن کو مخلوق کہنے سے انکار کرنے سے ان کا متناہی اختیار اور نہایت ادب تھا ورنہ امام احمد بن حنبل جیسا شخص اس سے کہیں بلند و بالا ہے کہ قرآن مقور کے قدیم ہونے کا اعتقاد رکھے۔ جبکہ وہ ہر رات اپنی زبان کے ساتھ اس کی تلاوت کرتے تھے اور آواز کے ساتھ مکلف کرتے تھے۔

شیخ محمد عبدالوہابی کا یہ آخری حصہ بلاشبہ صحیح ہے۔ امام احمد نے کبھی اس بات پر زور نہیں دیا کہ قرأت قدیم اور غیر مخلوق

ہے اور کبھی یہ ثابت کیا کہ قرآن قدیم ہے۔ انہوں نے صرف اسی بات پر زور دیا ہے کہ قرآن غیر مخلوق ہے بلکہ بعض علمائے ان کی اس بات سے کہ جو کچھ تھا سے صادر ہوتا ہے وہ اس ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ وہ اسے مخلوق مانتے ہیں اور امام احمد کے متعلق یہ ادعا کر انہوں نے قرآن کو قدیم کہا ہے یہ چوتھی صدی ہجری میں مجہول روایات کی بنا پر ان کے متعلق مشہور ہو گیا ہے چنانچہ امام فرمبی نے نے اپنی تاریخ میں امام احمد کی طرف اس نسبت کی صحت سے انکار کیا ہے۔

یہ کما مسئلہ خلق قرآن اور یہ تھا امام احمد رحمہ اللہ کا مسلک، جیسا کہ علمائے بیان کیا ہے اور جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں۔ اس مسئلہ کی بنا صفات کے مسئلہ پر ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ صفات کے بارے میں امام احمد کا مسلک کیا تھا؟

صفات کے بارے میں امام احمد کی جو رائے ظاہر کی گئی ہے اس میں کسی قسم کی تاویل و تشبیہ کی گنجائش نہیں۔ وہ خدائے تعالیٰ کو تمام اُن صفات کے ساتھ متصف مانتے تھے جن کا ذکر قرآن پاک یا احادیث صحیحہ میں آیا ہے۔ چنانچہ وہ اللہ تعالیٰ کو سمیع، البصر، علم، کلام، حیات وغیرہ صفات کے ساتھ بلا کیف متصف مانتے تھے لیکن اس جزم کے ساتھ کہ خدا کی صفت میں کوئی حادث شریک نہیں ہو سکتا کیونکہ قرآن میں ہے۔ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ۔ اس جیسی کوئی چیز نہیں اور وہ دیکھتا سنتا ہے (۲۲-۱۱)

ان کی یہ رائے معطلہ، شبہہ، مجسمہ اور حشویہ کی آراء کے درمیان معتدل اور متوسط رائے تھی کیونکہ معطلہ تو صفات الہی کے سرے سے منکر ہیں اور شبہہ، حشویہ وغیرہ صفات تو مانتے ہیں لیکن تشبیہ کی نفی نہیں کرتے بلکہ حشویہ تو خدا تعالیٰ کے لئے اسی طرح کی صفات مانتے ہیں جیسے انسانوں کی

بعض مشبہ نے اپنی نسبت بھی امام احمد کی طرف کی ہے۔ لیکن امام احمد تشبیہ کے عقیدہ سے بری ہیں کیونکہ وہ اس بارے میں آیت (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) پڑھ کر تشبیہ کی نفی کیا کرتے تھے۔

یہ مسئلہ بھی منجملہ اُن مسائل کے ہے جو امام احمد کے زمانہ میں رونما ہوئے

۵۔ قیامت کے دن باری تعالیٰ کی رویت (محرر کہ نے قیامت کے دن دیدار الہی کی نفی کی اور کہا کہ رویت جسمیت کو چاہتی ہے اور خدا کے لئے جسمیت نام لینے سے حادث چیزوں کے ساتھ مشابہت لازم آتی ہے حالانکہ خدا نے اپنی ذات کے بارے میں "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" کا اعلان کیا ہے اور قرآن کی جو آیتیں مثلاً:-

وَجُودًا يَوْمَ مَعِي نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا
اس روز بہت سے منہ رونق دار ہوں گے (اور) اپنے پروردگار کے محو دیدار ہوں گے (۵۰ - ۲۲ - ۲۳)

نَظَرًا

وغیرہ بظاہر رویت جواز باری تعالیٰ پر دلالت کرتی ہیں۔ معترضان آیات کی تاویل کرتے ہیں

مومن نے اپنی زندگی کے آخری دور میں لوگوں کو خلقِ قرآن کا عقیدہ مان لینے پر توجہ مرکوز کرنے کی کوشش کی۔ لیکن عدم رویت کا عقیدہ منوانے کے لئے کسی قسم کا اقدام نہیں کیا۔ اگرچہ معترضی ہونے کی حقیقت سے اس کا عقیدہ نفی رویت کا تھا۔ لیکن دانت نے اپنے دورِ حکومت میں خلقِ قرآن کے مسئلہ کے ساتھ نفی رویت کا مسئلہ بھی ملا لیا اور ان دونوں کا اقرار کرانے کے لئے لوگوں پر دباؤ ڈالنا شروع کر دیا۔ اور یہ حالت دور ابتلا کے ختم ہونے تک باقی رہی۔ آخر کار متوکل کے عہدِ حکومت میں جا کر یہ مصیبت ختم ہوئی۔

امام احمد ان لوگوں سے بچتے جو نصوص کے پابند تھے اور ان میں کسی قسم کی تاویل روا نہیں رکھتے تھے۔ وہ قیامت کے دن رویت کے مسئلہ پر کامل ایمان رکھتے تھے۔ چنانچہ وہ اپنے ایک رسالہ میں اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ بیان کرتے ہوئے قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کے مسئلہ کو جزو ایمان قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:-

قیامت کے دن رویت پر ایمان لانا بھی ضروری ہے جیسا کہ آنحضرت سے مروی ہے اور احادیث صحیحہ سے ثابت اور آنحضرت نے اپنے پروردگار کو دیکھا۔ یہ بات صحیح حدیث سے ثابت ہے۔ اس کی روایت فتاویٰ نے عکرہ اور انہوں نے ابن عباسؓ سے کی ہے۔ اسی طرح حکم بن ابان نے عکرہ کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ نیز علی بن زید نے بھی واسطہ یوسف بن مہران کے ابن عباسؓ سے اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ حدیث اپنے ظاہری معنی پر محمول ہے جیسا کہ آنحضرت سے مروی ہے اور اس پر بحث کرنا بدعت ہے۔ ہم اس کے ظاہر پر ایمان رکھتے ہیں اور کسی سے اس بارے میں مناظرہ نہیں کرتے بلکہ

اس سے ثابت ہوا کہ امام احمد قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ پر ایمان رکھتے تھے۔ اس لئے کہ یہ مسئلہ نصوص سے ثابت ہے اور یہ کہ آنحضرت نے اپنے پروردگار کو دیکھا۔ لیکن وہ اس کھٹکھٹے میں نہیں پڑتے تھے کہ وہ رویت کس نوعیت کی ہوگی اور نہ اس پر غور کرنے کی کوشش کرتے تھے کہ رویت کے لئے جسم کا ہونا ضروری ہے۔ اور جسمیت یا شبہ جسمیت کے بغیر رویت ناممکن ہے۔ اس بارے میں مناظرہ کرنا اور عقلی کج بحثیوں میں الجھنا بدعت خیال کرتے تھے۔ اور اس پر غور و خوض اور محبت باری کرنا جائز نہیں سمجھتے تھے۔ ہاں وہ اس بات پر ضرور ایمان رکھتے تھے کہ وہ رویت ایسے طریقہ پر ہوگی کہ اللہ تعالیٰ کا فانی چیزوں کے مشابہ ہونا لازم نہ آئے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی مثال کوئی چیز نہیں ہے۔ لیکن رویت کی حقیقت اور کیفیت یہ وہ

شجرہ ممنوع تھا جس کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنا یا اس میں داخل ہونا ان کے نزدیک جائز نہیں تھا۔ اور امام احمد کی رائے ایک معتدل رائے تھی۔ ان لوگوں کے مقابلہ میں جو روایت کا قطعی انکار کرتے تھے۔ اور ان حدیثوں کو جن سے روایت ثابت ہوتی ہے قابلِ حجت خیال نہیں کرتے اور انہیں یہ کہہ کر رد کر دیتے ہیں کہ یہ احادیث آحاد سے ہیں جو عقائد کے باب میں حجت نہیں ہو سکتیں۔ اور ان لوگوں کے مقابلہ میں جو اس روایت کو ایسا خیال کرتے ہیں جیسے ہم اشخاص و اجسام کو دیکھتے ہیں اس طرح وہ اجسام کی طرح اللہ تعالیٰ کے لئے مکان ثابت کرتے ہیں۔ وہ حشو یہ اور مجسمہ کا گروہ ہے۔ امام احمد کی اس رائے کو جمہور امت نے تسلیم کیا ہے امام احمد نے اس بارے میں صرف قرآن پر اعتماد نہیں کیا بلکہ سنت پر بھی بھروسہ کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں قرآن پاک میں صرف دو آیتیں آئی ہیں جو بظاہر متعارض ہیں مثلاً ایک آیت یہ ہے:-

وَجُودًا يَوْمَ مَعْيَدٍ نَاصِرًا إِلَىٰ سَائِبِهَا
فَإِظْهَرُ ج
اس روز بہت سے منہ روئی دار ہوں گے (اور) اپنے پُروردگار
کے محدود یاد ہوں گے (۵۱ - ۲۲، ۲۳)

اور دوسری آیت یہ ہے:-

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ
الْأَبْصَارَ - وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ
(وہ ایسا ہے کہ) نگاہیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں اور وہ نگاہوں
کا ادراک کرتا ہے۔ اور وہ بھید جاننے والا خبردار ہے (۶ - ۱۰۳)

لہذا امام احمد نہیں چاہتے تھے کہ قرآن کو باہم ٹکرائیں اس لئے اس مسئلہ میں سنت سے مدد لینا ضروری سمجھا۔ جس میں اس شکل کا حل ملتا تھا۔ اس لئے قیامت کے دن رویت باری تعالیٰ کو ثابت کیا۔ غالباً انہوں نے دوسری آیت میں رویت کی نفی کو اس دنیا میں نفی پر محمول کیا ہے اور ابن قتیبہ نے بھی اپنی کتاب "اختلاف اللفظ" میں یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ ان دونوں آیتوں اور آیت (لَنْ تَرَكُنَّ) کا ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:-

آیت لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ کا مفہوم یہ ہے کہ اس دنیا میں خدا کو نہیں دیکھا جاسکتا۔ اس طرح آیت لَنْ تَرَكُنَّ بھی اسی عالم دنیا میں نفی رویت پر محمول ہے اور ذات باری تعالیٰ اس دنیا میں اپنی تمام مخلوق سے حجاب میں ہے اور قیامت کے دن اس کے سامنے تجلی فرمائیگا۔ اور وہ اسے اس طرح دیکھیں گے جیسے چاندنی رات میں چاند نظر آتا ہے۔ اس کے دیکھنے میں کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہوتا۔ حدیث رسول کتاب اللہ کی مفسر ہے۔ اور رویت باری تعالیٰ کی احادیث اس کثرت کے ساتھ ثقات سے مروی ہیں کہ ان کی صحت سے کوئی جاہل یا معاند ہی انکار کر سکتا ہے۔ اگر ایک آیت میں لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

فرمایا ہے تو احادیث سے یہ بھی ثابت ہے کہ تم قیامت کے دن اپنے خدا کو دیکھو گے۔

لہذا اہل نظر پر یہ بات محقق نہیں رہتی کہ یہ آیت اور حدیث روایت مختلف وقتوں پر محمول ہیں (یعنی آیت اس دنیا میں اور روایت پر محمول ہے اور حدیث آخرت میں ثبوت روایت پر دلی ہے)

یہ امام احمد کے ان آراء و افکار کی مختصر تفصیل ہے جن پر علماء کلام نے غور و خوض کیا اور امام احمد کے دور میں ان میں چند چند الجھنیں پیدا کر دیں۔ لیکن امام احمد ان مسائل کی دراست میں اپنے مسلک پر قائم رہے جس طرح کہ فقہیات میں انہوں نے اپنا مسلک ترک نہیں کیا۔ اور دواصولوں کے پیش نظر وہ زیادتی اور حدود شریعت سے تجاوز کرنے سے بچ گئے۔

۱۔ وہ نصوص کا التزام کرتے تھے۔ نہ ان سے تجاوز کرتے اور نہ کسی قسم کی تاویل سے کام لیتے۔ اور نہ ہی ظاہر کو چھوڑ کر اس کی تفسیر میں الجھتے۔ اگر اس کے سمجھنے میں کسی خارجی امر سے مدد لینے کی ضرورت پیش آتی تو عقل مجرد کو اپنا دوکار نہ بناتے۔ بلکہ سنت کے چشمہ سے سیرابی حاصل کرتے۔ اسی سے قرآن کی تفسیر کرتے تھے اور کتاب اللہ کو ایک دوسرے سے مٹاتے نہیں تھے جیسا کہ اس دور میں متکلمین کی عادت تھی۔

۲۔ قرآن یا احادیث میں جن صفات کا ذکر آیا ہے۔ ان پر ایمان رکھتے تھے اور باری تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان مشابہت کی نفی بڑی شد و مد کے ساتھ کرتے تھے۔ اور اس سلسلہ میں ان کا عمل آیت (لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ) پر تھا۔ صفات اور روایت کے اثبات کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان نفی مشابہت پر زور دیتے تھے۔

سیاسیات میں امام احمد کا مسلک

سیاسی مسائل کی درست میں بھی امام احمد اثری مسلک کے پابند تھے۔ اور ایک اثری شخص کا طرح اس سے سرور بھی تجاویز نہیں کرتے تھے، صحابہ کرام کے بارے میں وہ منقول کی پیروی کرتے اور جس طرف صحابہ کرام اور تابعین کی اکثریت نظر آتی وہی راستے اختیار کر لیتے تھے۔ الغرض وہ اپنی درستات میں ہر پہلو کے اعتبار سے اثری تھے۔

خلافت اور خلیفہ کے بارے میں کہ کون انتخاب کرے اور کیسے منتخب ہوا وہ ایک واقعیت پسند شخص تھے۔ وہ فتنہ کو مبادینے سے بچتے اور کوشش کرتے تھے کہ مسلمانوں کا شیرازہ منتشر نہ ہونے پائے اور امام تغلب تک کی اطاعت کو خواہ وہ ظالم ہی کیوں نہ ہو، اُس کے خلاف بغاوت پر ترجیح دیتے تھے۔

سیاسی مسائل میں امام احمد اور امام مالک کا مسلک ایک دوسرے سے ملتا جلتا تھا۔ منازل صحابہ کی ترتیب، اختیار خلیفہ میں دونوں امام متفق رائے تھے اور دونوں کی رائے یہ تھی کہ خلیفہ کے خلاف اگرچہ وہ ظالم ہی کیوں نہ ہو۔ بغاوت جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ فتنہ خروج بھوٹ پڑنے کی صورت میں وہ اس قدر ظلم ڈھائے گا کہ ایک مستبد اور ظالم شخص بھی ان کا ارتکاب نہیں کر سکتا۔

لیکن دونوں اماموں میں فرق یہ تھا کہ امام مالک بغاوت اور زمانہ انقلاب کی فتنہ طرازیوں کو دیکھ چکے تھے۔ کیونکہ ان کا دور فتنہ کا دور تھا۔ لیکن امام احمد نے نہ تو فتنہ کی سولنکیاں جہنم خود دیکھی تھیں اور نہ ہی ان کا زمانہ فتنوں کے قرب کا زمانہ تھا۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے صرف امین و ماموں کی باہمی پیکار کو دیکھا تھا۔ اور اس سے اندازہ کر لیا تھا کہ اس کا انجام بُرا ہی ہے۔ اس فتنہ سے فاسی اثر و نفوذ پڑھ گیا اور دین کے معاملہ میں مختلف گروہ بندیاں اور بدعات رونما ہو گئیں۔ اور حکام وقت پر بدعت کا تسلط ہو گیا چنانچہ وہ خود بھی اسی قسم کے ظالم حاکم کے نیچے میں گرفتار ہوئے اور کوڑوں کی مار اور قید و بند کی سختیاں برداشت کیں۔ جسے دیکھ کر ایک حکیم آدمی کے دل میں بھی جیش انتقام پیدا ہو جاتا ہے اور عوام کے دلوں میں بھی انتقام و نفرت اور کینہ و عداوت کے جذبات بھڑک

اُٹھتے ہیں۔ اس موقع پر اگر امام احمد اپنے احساسات و جذبات سے مدد لیتے تو اپنی اس مطلوبیت کو سہانا بنا کر حکام و ملت کے خلاف بغاوت کر سکتے تھے لیکن اس معاملہ میں انہوں نے خواہشات نفسانی کی پیروی نہیں کی۔ اور اپنی وجہ سے حکام کے خلاف کوئی قدم نہیں اٹھایا۔ بلکہ خلافت اور اس کے خلاف بغاوت کے سلسلہ میں سنت اور عملِ سلف سے مدد کی اور اجتماعی مصالح اور عوامی معیار کو پیش نظر رکھا۔ اپنے مخصوص احساسات کو نظر انداز کیا۔ چنانچہ وہ ہمیشہ خروج و بغاوت سے منع کرتے رہے اور اسے "لغی" سے تعبیر کرتے تھے۔ خلیفہ خواہ کتنا ہی ستم ران کیوں نہ ہو اور ان کے قتل کے ورپے کیوں نہ ہو اور ان پر عذاب کے کوڑے ہی کیوں نہ برسائے ہوں۔

صحابہ کی عظمت | یہ ان کی آراء کا اجمالی خاکہ ہے۔ اب ہم قدرے تفصیل کے ساتھ انہیں بیان کرتے ہیں۔ سب سے پہلے صحابہ کرام اور ان کے درجات کی باہم ترتیب کے متعلق ان کی رائے بیان کرتے ہیں۔ اور یہ کہ صحابہ کرام کو سب شتم کرنے والے کا حکم کیا ہے؟ پھر ہم بتائیں گے کہ خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ، بغاوت، جہاد اور اس قسم کے دوسرے مسائل میں ان کی آراء کیا تھیں؟ جہاں تک صحابہؓ کے بارے میں ان کی رائے کا تعلق تھا وہ ان کا بے حد اجلال و احترام کرتے تھے۔ چنانچہ انہیں سے مردی ہے کہ وہ صحابہ کرام میں سے کسی صحابی کو سب شتم کرنے والے کے اسلام کو مشکوک سمجھتے تھے۔ بلکہ اسے اہل اسلام سے خارج قرار دیتے تھے۔ چنانچہ ان کے صاحبزادے عبداللہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے دریافت کیا کہ:-

رافضی کسے کہتے ہیں؟

فرمایا۔ اس شخص کو جو حضرت ابابکرؓ اور حضرت عمرؓ کو سب شتم کرتا ہے۔

پھر میں نے دریافت کیا کہ اس شخص کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جو صحابہ کرام میں سے کسی ایک صحابی کے خلاف سب شتم کرتا ہے۔ تو فرمانے لگے:-

میں اسے مسلمان نہیں سمجھتا۔

ایک روایت یہ بھی ہے کہ انہوں نے فرمایا:-

اگر کسی شخص کو دیکھو کہ وہ کسی صحابی کو بڑے الفاظ کے ساتھ یاد کرتا ہے تو اسے مسلمان نہ سمجھو

صحابہ کرام کے خلاف سب دشتم کرنے کے متعلق ان کی رائے تو آپ کو معلوم ہو چکی کہ وہ اسے متہم فی الدین قرار دیتے تھے۔ اس کے ساتھ ہی یہاں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ امام احمد کے نزدیک صحابی کا مفہوم بہت وسیع تھا وہ فرماتے ہیں:-

ہر وہ شخص جس نے آنحضرت کا شرف صحبت ایک سال، یا ایک مہینہ یا ایک ساعت بھی حاصل کیا ہو۔ وہ اصحاب رسول میں شمار ہو گا اور اسے اسی اعتبار سے شرف صحبت حاصل ہو گا جتنی دیر کہ

وہ آپ کے پاس رہا ہے۔ آپ کی زبان مبارک سے کچھ سنا ہے اور آپ کے روئے مبارک پر خواہ ایک نظر ہی کیوں نہ ڈالی ہو۔ تو یہ ایک نظر ڈالنے والا سب سے کتر درجہ کا صحابی ہے اور وہ بعد کی قرن واسے لوگوں یعنی تابعین سے افضل ہے جنہیں آپ کی رویت کا شرف حاصل نہیں ہو سکا۔ گو وہ کتنے ہی اعمال حسنہ لے کر خدا کے حضور میں جائیں لیکن صحابہ کرام شرف صحبت کی وجہ سے پھر بھی ان سے افضل ہیں جس نے صحابہ کرام میں کسی کی تقیص کی یا کسی واقعہ کی وجہ سے کسی کے خلاف اپنے دل میں بغض رکھا یا اس کی برائیاں بیان کیں تو وہ بدعتی ہے۔ جب تک کہ سب کے لئے دعائے رحمت نہ کرے اور ان کے متعلق صاف دل نہ ہو

ان تصریحات سے بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ جو شخص صحابہ کرام کے متعلق مخلص نہ ہو اور اس کے علاوہ وہ ان کے خلاف سب دشتم بھی کرتا ہو تو امام احمد کے نزدیک وہ بدعتی ہے اور بدعتی ان کی نظر میں متہم فی الدین ہے۔

یہ تو صحابہ کرام کے بارے میں ان کی عمومی رائے تھی۔ اب رہی صحابہ کرام کی ترتیب منازل

تو اس بارے میں بھی سلف صالح یعنی صحابہ و تابعین کے قبیح تھے۔ ان کا خیال یہ تھا کہ

بلحاظ فضیلت ان کے مختلف درجات ہیں اور یہ ترتیب اس طرح بیان فرماتے:-

اس امت میں آنحضرت کے بعد سب سے افضل حضرت ابو بکر الصدیق ہیں۔ پھر عمر بن الخطاب، پھر عثمان بن عفان ہیں

الغرض ان تینوں کی ترتیب فضیلت تو اسی طرح بیان کرتے جیسا آنحضرت اور صحابہ کرام بیان کیا کرتے تھے۔ اور اس ترتیب میں

کسی کو اختلاف نہیں تھا۔ پھر ان تینوں کے بعد پانچ اصحاب شوریٰ کا درجہ ہے۔ یعنی حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت طلحہؓ

حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ، حضرت سعدؓ یہ سب لوگ خلافت کے اہل تھے اور ان میں سے ہر ایک امام تھا۔

امام احمد کے اس قول پر ابن جوزی کی تعلیق ملاحظہ ہو۔

صحابہ کرام کی اس ترتیب فضیلت کے بیان میں امام احمد نے حضرت عبداللہ بن عمر کی اس حدیث کے مطابق مسلک اختیار کیا تھا کہ :-

ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی مبارک میں جبکہ آپ کے صحابہ بکثرت موجود تھے حضرت ابوبکرؓ پھر حضرت اور پھر حضرت عثمانؓ کو افضل مانا کرتے تھے۔ اور اس کے بعد خاموش رہتے تھے۔

مذکورہ بالا اصحاب شوریٰ کے بعد بدری مہاجرین اور پھر بدری انصار کو سبقت الی الاسلام اور ہجرت کے ان سے درجہ بدرجہ فضیلت دیتے تھے ان کے بعد دوسرے صحابہ کرام کا درجہ مانتے تھے۔

ہم نے یہ تفصیلات اس لئے پیش کی ہیں کہ اس سے امام احمد کا انداز فکر معلوم ہو سکے اور ہم یہ معلوم کر سکیں کہ حضرت امام صاحب حدیث و آثار کو کس درجہ ملحوظ خاطر رکھتے تھے گو اس تفصیل پر کوئی عملی ثمرہ مرتب نہیں ہوتا اور درحقیقت اس کا تعلق تاریخی مطالعہ سے ہے۔

مراتب صحابہ کے سلسلہ میں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ خلفاء راشدین کی باہمی فضیلت میں امام احمد معتدل مسلک اختیار کرتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ سے یہ روایت صحیحہ ثابت ہے کہ وہ حضرت علیؓ کو عثمانؓ پر فضیلت دیتے تھے جسے ہم کتاب ابوحنیفہؒ میں بیان کر چکے ہیں اور امام مالکؒ حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے بعد تمام صحابہ کو مساوی قرار دیتے تھے۔ لیکن حضرت امام احمد سلیف السلام یعنی حضرت علیؓ کو عام لوگوں میں شمار نہیں کرتے تھے بلکہ حضرت عثمانؓ کے بعد اصحاب شوریٰ خمسہ میں شمار کرتے تھے۔ پھر اس کے بعد سبقت الی الاسلام اور ہجرت کے اعتبار سے ان کے باہمی مراتب کی تعیین کرتے تھے۔

پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ امام احمد حضرت علیؓ کی خلافت کا اعتراف کرتے ہیں اور اسے **حضرت علیؓ کی خلافت** خلافت شرعیہ تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں :-

جو حضرت علیؓ کی خلافت کو نہیں مانتا وہ گدھے سے بھی زیادہ احمق ہے۔۔۔۔۔ سبحان اللہ حضرت علیؓ حدود الہی کو قائم کرتے تھے صدقہ وصول کرتے اور پھر اس کو رغوۃ باللہ (غیر مستحق لوگوں میں صرف کر دیتے تھے) یہ سراسر بلواس ہے وہ تو خلیفہ برحق تھے رسول اللہ کے اصحاب انہیں پسند کرتے تھے، ان کے پیچھے نماز پڑھتے تھے اور ان کے ساتھ بل کر غزوہ، جہاد اور حج کرتے تھے۔

انہیں امیر المومنین کہہ کر پکارتے تھے، اس پر راضی تھے اور اس کا انہوں نے کبھی انکار نہیں کیا۔ اس بارے میں ہم ان کے پیروکار ہیں۔

حضرت علیؑ کی طرف سے دفاع

حضرت امام احمد جب کسی کو دیکھتے کہ وہ حضرت علیؑ کی ذات گرامی یا ان کی خلافت پر زبان طعن دراز کر رہا ہے تو نہایت سختی کے ساتھ اس کا دفاع کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی خلیفہ منوکل کے زمانہ میں امام عادل حضرت علیؑ پر طعن و تشنیع کا سلسلہ کثرت سے جاری رہتا تھا۔ کیونکہ منوکل خود ناہنجی تھا۔ یعنی ان لوگوں سے تھا جو حضرت علیؑ سے عداوت رکھتے تھے اور ان کے بارے میں ناروا باتیں منہ سے نکالا کرتے تھے۔ امام احمد ان کے اقوال کا رد کیا کرتے تھے۔ حضرت علیؑ کی خلافت اور ان کے مناقب بیان فرمایا کرتے تھے۔ چنانچہ وہ فرمایا کرتے تھے:-

مہندب خلافت نے حضرت علیؑ کے مرتبہ میں کچھ اضافہ نہیں کیا۔ بلکہ حضرت علیؑ نے خلافت کو آرائش بخشی تھی۔ نیز فرماتے:-

”علیؑ ابن ابی طالب کا شمار اہل بیت میں ہے۔ کسی دوسرے کو ان پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔“

نیز حضرت علیؑ کے فضائل بیان کرتے ہوئے فرماتے:-

امایہ صحیحہ سے جتنے مناقب حضرت علیؑ کے ثابت ہوتے ہیں اتنے اصحاب رسولؐ میں سے کسی صحابی کے ثابت نہیں ہوتے۔ امام احمدؒ کے ان اقوال سے واضح ہوتا ہے کہ گو وہ فضائل علیؑ کے جالقدر تھے۔ لیکن وہ حضرت ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ سے دفاع میں سختی سے کام لیتے تھے۔ صحیح حدیثوں سے حضرت علیؑ کے فضائل بھی بیان کرتے ہیں۔ لیکن ترتیب درجات کے سلسلہ میں وہ اسی ترتیب پر چلتے تھے جو صحابہ کرام نے مقرر کر رکھی تھی اور اس سے ذرا بھر بھی انحراف نہیں کرتے تھے۔ اس سلسلہ میں وہ اپنے شیخ امام شافعیؒ کے مسلک پر چلتے تھے۔ وہ حضرت علیؑ کے مناقب بیان کرتے اور ان سے محبت کا اظہار کرتے تھے۔ لیکن تفضیل کے وقت حضرت ابو بکرؓ کو سب سے مقدم رکھتے۔ اور فرماتے:-

”یہ معاملہ ہماری خواہش کے تابع نہیں ہے۔“

اعتدال پسندی

حضرت علیؓ سے اس قدر عقیدت اور ان کی طرف سے ہر طرح کے دفاع کے باوجود وہ حضرت علیؓ کے مخالف صحابہ کے خلاف کوئی ناروا بات سننا بھی گوارا نہیں کرتے تھے۔ اگرچہ ان کا اعتقاد یہ تھا کہ حضرت علیؓ سخت پرہیزگار تھے۔ ایک مرتبہ ان حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے باہمی نزاع کے بارے میں سوال کیا گیا۔ تو فرمایا: لگے۔

میں ان حضرات کے بارے میں اچھی بات کے سوا کچھ نہیں کہہ سکتا۔ ان سب پر اللہ رحم فرمائے۔ معاویہؓ عمر بن العاصؓ ابو موسیٰ الاشعریؓ یہ سب وہ بزرگ ہستیاں تھیں جن کا وصف بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے۔

سِيمَاهُمْ دِي وَجُوْهُهُمْ مِنْ اَثَرِ السَّجْدَةِ (رکعت) سجود کے اثر سے ان کی پیشانیوں پر نشان پڑے جو میں (۸۸)

نبوہاشم کا احترام

امام احمد اس نزاع میں نہیں پڑتے تھے کہ ان دونوں یعنی حضرت علیؓ اور معاویہؓ میں سے کون حق پر تھا اور کون باطل پر؟ ایک مرتبہ ایک ہاشمی نے آپ سے ان دونوں بزرگوں کے باہم منافقت کے بارے میں استفسار کیا۔ تو آپ نے اس کی طرف سے منہ پھیر لیا لیکن جب آپ کو بتایا گیا کہ یہ شخص نبوہاشم سے ہے تو اس کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا: لگے۔ قرآن کی یہ آیت پڑھو۔

تِلْكَ اُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ
وَلَكُمْ مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا
يَعْمَلُونَ

یہ جماعت گزر چکی ان کو وہ ملے گا جو انہوں نے کیا اور تم کو وہ جو تم نے کیا۔ اور جو عمل وہ کرتے تھے ان کی پرستش تم سے نہیں ہوگی۔ (۲ - ۱۴۱)

تو اس گفتگو سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ امام احمد اگر ایک طرف حضرت علیؓ کا اجمال و احترام ظاہر کرتے تھے تو دوسری طرف حضرت معاویہؓ پر طعن بھی نہیں کرتے تھے۔ اگر کسی وقت فقہی طور پر اس مسئلہ کی وضاحت کی ضرورت پیش آتی تو حضرت علیؓ کے برحق ہونے کو ثابت کرتے تھے۔ چنانچہ ایک مرتبہ ان کی موجودگی میں امام شافعیؒ پر یہ بہت لگائی گئی کہ وہ شیعہ ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے حضرت علیؓ کی حضرت معاویہؓ اور خوارزم کے ساتھ لڑائیوں سے باغیوں کے احکام مستنبط کئے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت معاویہؓ اور خوارزم کو باغی سمجھتے ہیں اس پر امام احمد نے فرمایا:

”حضرت علیؓ صحابہ کرام میں سے پہلے امام ہیں جنہیں بغاوت سے دوچار ہونا پڑا“

امام احمد اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے باہم قتال سے احکام بغات مستنبط کرنے میں امام شافعیؒ کو رد الزام نہیں ٹھہرتے۔ اس میں ضمنی طور پر امام احمد نے حضرت معاویہؓ کے باغی ہونے کی طرف اشارہ فرمادیا۔ اور یہ حدیث

سے ثابت ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت نے عمار بن یاسر سے فرمایا:-

”تجھے ایک باغی جماعت قتل کرے گی“

اور یہ معلوم ہے کہ حضرت عمار کو حضرت معاویہ کی جماعت نے قتل کیا تھا۔

لیکن اس کے باوجود امام احمدیہ بھی دیکھتے تھے کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت حضرت معاویہ کے ساتھ ہے تو وہ ان کے ذکر اور منافق سے رک جاتے۔ اس لئے کہ وہ ہمیشہ صحابہ کرام کے راستہ پر چلتے تھے اور اس سے تجاوز و انحراف نہیں کرتے تھے۔

یہاں تک تو صحابہ کرام اور ان کے ترتیب درجات کے بارے میں ان کی رائے کا بیان تھا، جس میں وہ اثر و نقل اور مسلک صحابہ کے تابع نظر آتے تھے۔ اب ہم انتخاب خلیفہ کے بارے میں امام احمد کی رائے کا ذکر کرتے ہیں۔

خلیفہ کا انتخاب | خلیفہ کے انتخاب کے سلسلہ میں امام احمد کا کوئی واضح فیصلہ ہمارے سامنے نہیں ہے اور نہ ہی

انہوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ کس خاندان سے خلیفہ کا انتخاب ہونا چاہیے۔ ہمارے خیال میں ان کی رائے یہ ہے کہ انتخاب

خلیفہ کے بارے میں صالح نظام یہ ہے کہ برسرِ اقتدار خلیفہ خود ہی اپنے بعد ہونے والے خلیفہ کو نامزد کر جائے۔ کیونکہ اس بارے

میں حدیث بھی موجود ہے کہ آنحضرت نے حالتِ مرض میں حضرت ابوبکرؓ کو نماز کی امامت کے لئے نامزد کر کے ان کی خلافت کی

طرف اشارہ فرمادیا تھا گو صاف الفاظ میں نہیں فرمایا تھا۔ پھر حضرت ابوبکرؓ نے اپنے بعد حضرت عمرؓ کو نامزد کیا اور حضرت عمرؓ نے

چھ شخصوں میں سے کسی ایک کو خلیفہ بنانے کی ہدایت کی اور اس کی تعبیر عام مسلمانوں پر چھوڑ دی۔ امام احمد بھی چونکہ صحابہ کے

مسلک پر قائم رہے تھے تو ضروری تھا کہ وہ بھی اسی طریقہ انتخاب کو صالح سمجھتے، اسی لئے کہ صحابہ کا طریقہ یہی تھا۔

بلاشبہ یہ انتخاب بشرطیکہ اس میں اقرباء و نوازی سے کام نہ لیا گیا ہو۔ عام مسلمانوں کو سمجھ و طاعت پر معیت کرنے سے نہیں رکنا

اور جسے خلیفہ سابق منتخب کر جائے اس پر لازم ہے کہ اقتدار سنبھالنے سے پہلے لوگوں سے سمجھ و طاعت پر عمومی معیت لے۔ کیونکہ ان پر حکومت

کے لئے معیت شرط ہے۔ اس پر ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ خلیفہ سابق کسی شخص کو اپنا جانشین منتخب کر دینے کا یہ معنی نہیں ہے کہ یہ ایک حتمی

فیصلہ ہے۔ بلکہ یہ صرف اسی شخص کی مخلصانہ تجویز ہے جو اسلام اور مسلمانوں کی خیر خواہی کا دم بھرتا تھا۔ جمہور مسلمین کو پورا پورا اختیار ہے

کہ وہ اس تجویز کو برقرار رکھنے دیں یا رد کر دیں۔ پھر اس تجویز میں یہ صحت بھی ہے کہ تفرقہ و اشتقاق رونما ہونے سے قبل مسلمانوں کے ذہن

اس طرف متوجہ ہو جاتے ہیں۔

دوسرے فقہاء کی طرح امام احمد بھی اس طرز انتخاب کے جواز کے قائل تھے۔ بلکہ وہ اسے دوسرے طریقوں پر ترجیح

دیتے تھے۔ اس لئے کہ صحابہ کا مسلک تھا۔ لیکن ساتھ ہی دوسرے طریقوں کے جواز کے بھی قائل تھے۔

ابن حزم الاندلسی نے اس طریقہ انتخاب کو مستحسن قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اس کے جواز پر تمام فقہاء متفق ہیں۔ اسی لئے وہ فرماتے ہیں:-

اس میں شک نہیں کہ امام میت کا کسی شخص کو اپنا جانشین مقرر کر دینے سے عقد امامت جائز و درست ہے۔ بشرطیکہ مرتے وقت نامزدگی سے اس کے پیش نظر قوم کی خیر خواہی ہو، اور حرص و ہوا کو اس میں دخل نہ ہو۔

پھر مسئلہ کی مختلف صورتیں بیان کرنے کے بعد اس طریقہ کے پسندیدہ ہونے کا اعلان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

افضل اور اصح صورت یہ ہے کہ امام وقت خود ہی کسی شخص کو اپنا جانشین مقرر کر دے، عام اس سے کہ اس کا یہ کام حالت صحت میں یا حالت مرض میں موت کے وقت ہو۔ اس لئے کہ نص یا اجماع سے ان صورتوں میں کسی صورت پر عمل کرنے کی ممانعت ثابت نہیں ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے معاملہ میں کیا اور حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عمرؓ کے معاملہ میں، یا سلیمان بن عبد اللہؓ نے حضرت عمر بن عبد العزیزؓ کو اپنا جانشین مقرر کیا۔ ہم اسی طریقہ کو پسند کرتے ہیں اور اس کے علاوہ کو ناپسند قرار دیتے ہیں۔

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں:-

اگر امام مر جائے اور اس نے اپنا جانشین مقرر نہ کیا ہو تو پھر وہ شخص جو امامت کا مستحق ہو آگے بڑھے اور اپنی امامت کے لئے لوگوں کو معیت کی دعوت دے جیسا کہ حضرت عثمانؓ کے شہید ہو جانے کے بعد حضرت علیؓ نے کیا یا حضرت علیؓ کی موت کے بعد عبداللہ بن زبیرؓ نے کیا۔

امامت متغلب کا حکم پھر جب امام احمد اس طریقہ انتخاب کو صحیح سمجھتے تھے جو حضرت ابو بکرؓ نے اختیار کیا

بلکہ ہم اس بات کو ترجیح دیتے ہیں کہ امام احمد اس طریقہ کو پسند کرتے تھے۔ بشرطیکہ اپنا جانشین مقرر کرنے والا خلیفہ اس معاملہ میں ہواؤ ہو اس سے کام نہ لے۔ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اگر لوگ خلیفہ متغلب کی اطاعت کرنے لگیں اور اس سے راضی ہو جائیں تو وہ اس کی خلافت کو بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ اس معاملہ میں وہ اپنے استاذ امام شافعیؒ کا مسلک اختیار کرتے ہیں۔ کہ امامت متغلب معتبر ہے اور امامت مفضول کا اعتبار کرنے میں امام مالکؒ کے مسلک پر کاربند تھے۔ اب ہم وہ عبارتیں پیش کرتے ہیں جن سے ہمارے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ امام احمد اپنے ایک مکتوب میں اس مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے

فرماتے ہیں :-

اگر وقت اور امیر المؤمنین خواہ وہ نیکو کار ہوں یا فاسق و فاجر ، کی سمح و طاعت واجب ہے ، جو شخص مسند خلافت پر متمکن ہو جائے اور لوگ اس کے گرد جمع ہو جائیں یا بزور شمشیر وہ غلبہ حاصل کر کے خلیفہ بن بیٹھا ہو اور لوگ اسے امیر المؤمنین کہنے لگے ہوں ، تو بہر صورت اس کی اطاعت واجب ہے ۔ تا قیامت امرار — خواہ برتر ہوں یا فاجر — کے ساتھ مل کر جہاد کرنا فرض ہے ۔ اموال کی تقسیم اور اقامت حدود اگر وقت کا حق ہے کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ان امر اور خلفاء پر طعن کرے یا اس معاملہ میں ان سے الجھے ۔ ان امر کو اموال صدقات دینا جائز ہے اور فرض زکوٰۃ ادا ہو جاتا ہے ۔ نماز جمعہ اس کے یا اس کے مقرر کئے حاکم کے پیچھے پڑھنا جائز ہے جس شخص نے ان کے پیچھے نماز پڑھ لینے کے بعد دہرائی ۔ وہ بدعتی ہے آثار کا تارک اور مخالف سنت ہے ۔ نماز جمعہ اگر ان کے پیچھے نہ پڑھی جائے تو اس میں کچھ فضیلت باقی نہیں رہ جاتی لہذا سنت کا تقاضا یہ ہے کہ ان کے ساتھ دو رکعت پڑھنے اور یقین رکھے کہ نماز ہو گئی ہے ۔ جو شخص امر مسلمین میں کسی امام کے خلاف بغاوت کرے جس پر کہ لوگ جمع ہو گئے ہوں اور اس کی خلافت کو رضا و رغبت یا بہ جبر واکراہ تسلیم کر لیا ہو — تو اس شخص نے مسلمانوں کے شیرازہ کو بکھیرا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کی خلاف ورزی کی ۔ اگر وہ باغی شخص اسی حالت میں مر جائے تو جاہلیت کی موت مرا ۔“

یہ ہیں امام احمد کے اقوال جو بطور صراحت اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ امام احمد کے نزدیک جس طرح امامت رضا سابق سے صحیح ہوتی ہے باہر طور کہ لوگ اپنی رضا مندی سے کسی شخص کو خلیفہ منتخب کر لیں ۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک شخص بزور شمشیر لوگوں پر غلبہ حاصل کرے اور ان کا حکم بن جائے اور لوگ اس کی طاعت کرنے لگ جائیں تو جمہور مسلمین کی عافیت اس میں ہے کہ اس سے بغاوت نہ کریں اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے طریق سے اس کی اصلاح کرنے کی کوشش کریں ۔ اس سے بالصراحت معلوم ہوتا ہے کہ کسی بزور فاجر خلیفہ کی بغاوت جائز نہیں ہے ۔ اور ظاہر و باطن ہر حالت میں اس کی خیر خواہی واجب ہے ۔ اس پر خروج بغی ہے اور امت مسلمہ کی وحدت کو پارہ پارہ کرنے کے مترادف ہے ۔ خلاف سنت اور بدعت ہے ۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد ایسے معاملہ میں جو صریح معصیت ہو اس کی طاعت جائز نہیں سمجھتے تھے ۔ اس

لئے کہ خالق کی نافرمانی کی صورت میں مخلوق کی طاعت جائز نہیں۔ اگرچہ اس سلسلہ میں ان کا کوئی قول نہیں ہے، لیکن ان کے عمل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ خلیفہ معتمد، متوکل اور ان سے قبل مامون کے اہل کاروں نے ہر طرح کوشش کی کہ وہ قرآن کے متعلق اپنے عقیدہ کے خلاف اقرار کر لیں۔ امام احمد نے سواکن عذاب کو برداشت کر لیا، لیکن ان کا مطالبہ منظور نہیں کیا۔ اس نوعیت کی مخالفت سے امام وقت کی بغاوت لازم نہیں آتی اور نہ اس میں خروج کی طرف دعوت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ خروج تو علی الاعلان نافرمانی اور مقاتلہ کا نام ہے۔ اور دعوت الی الخروج یہ ہے کہ لوگوں کو عصیان و قتال پر کسان اور ان کے دلوں میں خلیفہ کے خلاف نفرت کے جذبات پیدا کرنے کی کوشش کرے۔ اور امام احمد نے قرآن کے سلسلہ میں جو طرز عمل اختیار کیا اس میں یہ دونوں چیزیں نہیں پائی جاتی تھیں۔

وہ تو صرف "عودۃ ثقی" سے تمسک کی ایک تمسک تھی۔ اور اس ماہ میں تکالیف پر صبر کرنا تھا۔ ورنہ ان کے نزدیک تو سلطان ظلم بھی کرے تو اس کی اطاعت واجب ہے۔ اسی لئے اپنے بعض بیانات میں سنت کی طرف دعوت کے سلسلہ میں فرماتے ہیں سلطان وقت کے لوہار کے نیچے صبر سے جمار ہنا خواہ وہ عدل و انصاف سے کام لے یا ظلم کرے تو اراکھٹا کر امراء کی بغاوت جائز نہیں ہے۔ خواہ وہ ظلم ہی کیوں نہ کریں۔

الغرض امام احمد خروج بالسیف یا اس قسم کی دوسری صورت کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اور طاعت کا یہ تقاضا نہیں ہے کہ انسان خلیفہ کو خوش رکھنے کے لئے ہر قسم کے حق و باطل کا اقرار کرتا پھرے کیونکہ ایسا کرنا تو سراسر پاکہری اور منافقت ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب امام احمد ہر حال میں طاعت اور لزوم جماعت پر لوگوں کو آمادہ کیا کرتے تھے اور خروج و بغاوت سے منع فرمایا کرتے تھے تو پھر ولایت اور

امراء کو عدل و انصاف پر لانے اور ظلم سے باز رکھنے کی کیا صورت ہوگی؟ اس معاملہ میں امام احمد امام مالک کے مسلک پر تھے۔ لیکن امام مالک تو ائمہ مسلمین کو عدل و انصاف اور اقامت سنت پر آمادہ کرنے کو ان کی خیر خواہی کا بہترین طریقہ خیال کرتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ خلفاء سے اختلاط پیدا کر کے انہیں نصیحت کرتے رہتے تھے۔ اور بغیر کسی قسم کی بد امنیت کے

امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے فرضیہ پر عامل تھے۔ بلاشبہ یہ طریقہ اس صورت میں مفید ثابت ہوتا ہے۔ اور اچھے نتائج پیدا کرتا ہے۔ جب امراء مخلصین اور حق گو لوگوں کے لئے اپنے دروازے کھلے رکھیں اور توجہ سے ان کی بات کو سن کر اسے دل

میں جگہ دیں۔ اور بعض اوقات نصیح وارشاد کے ذریعہ ہی انسان مدارج کمال حاصل کر لیتا ہے۔ اگرچہ اقص غایت تک پہنچنے کے لئے صرف نصیحت کافی نہیں ہے۔

لیکن امام احمد کا معاملہ اس سے مختلف تھا وہ خلفاء سے میل جول نہیں رکھتے تھے اور نہ یہ ثابت ہے کہ انہوں نے کبھی امرار و خلفاء کو ظلم سے باز رہنے اور اقامتِ سنت کی دعوت دی ہو۔ بلکہ وہ اس سلسلہ میں منفی پہلو پر عمل پیرا تھے نہ وہ علماً ان کا ساتھ دیتے تھے اور نہ قوالانہیں اس روش کے چھوڑنے کی دعوت دیتے تھے۔ کیا یہ اس لئے تھا کہ وہ سیاسیات سے بالکل الگ تھلگ رہنا چاہتے تھے اور یہ کام ان لوگوں کے لئے چھوڑ رکھا تھا جو سیاسیات میں ذخیل ہو کر اصلاح کرنے کی صلاحیت رکھتے ہوں معلوم یہ ہوتا ہے کہ وہ اس باب میں حسن بصری کی رائے پر عامل تھے کہ اگر رعیت کی اصلاح ہو جائے تو لامحالہ راعی بھی سدھر جاتا ہے۔ حاکم وقت قوم کا منظر ہوتا ہے۔ اگر قوم راہِ راست پر ہو اور سنت پر عامل ہو۔ احکامِ دین پر شدت سے عمل پیرا ہو تو حکام بھی صالح بن جاتے ہیں۔

یہی وجہ تھی کہ امام احمد اپنی تمام مساعی سنت نبوی کے احیاء پر صرف کرتے تھے اور لوگوں کو اس پر آمادہ کرتے کہ وہ سنت پر کی حق قائم رہیں۔ آپ کے اقوال و اعمال اور سیرت و کردار ہی اصلاح و استقامت کا موثر ترین ذریعہ تھا۔ اور حکام تو قوم کا منظر ہوتے ہیں۔

امام احمد کی یہ رائے خلیفہ کی اطاعت کے سلسلہ میں ہے اور اس سے قبل ہم اپنے خیال کے مطابق خلیفہ کے انتخاب کے بارے

منصبِ خلافت کسی خاندان کا حق نہیں

میں ان کی رائے بیان کر چکے ہیں۔ اور بنا چکے ہیں کہ امام احمد نے کہیں صراحت کے ساتھ یہ بیان نہیں کیا کہ خلافت عرب کے کسی گھرانے یا قبیلہ کا حق ہے؟ بلکہ ان کے مجموعی کلام سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لوگ کسی طور پر بھی کسی شخص کے ہاتھ پر بیعت کر لیں تو وہ خلیفہ ہے خواہ وہ غیر عرب سے ہو اور قریشی خاندان کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کی طاعت بہر حال واجب ہے اس کی سرکردگی میں جہاد و عید و جمعہ کی اور دوسری نازوں کی اقامت واجب ہے۔ اس کے زیر سایہ حدود کا قیام بھی واجب ہے تاکہ صورت کچھ بھی ہو عموماً دین قائم رہے۔ امارت مفضول کو بھی جائز قرار دیتے تھے۔

حدیث قدِّ موقر لشیخا کا مفہوم

لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا از روئے سنت ان کے نزدیک کوئی ایسا گھرانہ بھی ہے جو عزیتِ انصافیت کے ساتھ مختص ہو۔ ظاہر یہ ہے کہ حدیث ہے۔

تَدِّ مُوَاقِرُ لَيْسَاءٍ وَلَا تَقْدُّ مَوْهًا.

مقرنش کو آگے بڑھاؤ خود ان کے برصے کی کوشش نہ کرو۔

ان کی نظر میں تھی اور انہوں نے یہاں تقدم سے مراد تقدم بالخلات ہی لیا ہے۔ چنانچہ روایت ہے کہ ابراہیم حربی نے جو امام احمد کے تلامذہ سے تھے، ایک مرتبہ ان سے دریافت کیا کہ اس حدیث میں تقدم سے کیا مراد ہے۔

اس پر امام احمد نے جواب دیا۔

تقدم سے مراد خلافت سے ہے۔

جب امام سنت — احمد بن حنبل — اس حدیث سے واقف تھے تو بلاشبہ وہ اس پر عمل پیرا بھی تھے کہ قریش

دوسروں سے خلافت کے زیادہ مستحق ہیں۔ کیونکہ لوگوں کو اس معاملہ میں ان پر تقدم حاصل کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ لیکن یہ نہیں عام ہے

اور عام ہی رہے گی خاص نہیں ہو سکتی۔ لیکن وہ اس کے ساتھ ہی فقہوں کا دروازہ بند کرنے کے لئے امامت مفضول کو بھی جائز قرار

دیتے تھے۔ نیز اس مسلک میں ان صحابہ کی پیروی بھی مقصود تھی جنہوں نے حضرت معاویہ کا ساتھ دیا۔ اس طرح وہ سنت اور

تعالیٰ صحابہ کو جمع کرتے تھے۔ — جزاء اللہ خیراً —

امام احمد در علم حدیث وفقہ

امام احمد پر لکھنے سے ہمارا اصل مقصد انہی دو چیزوں میں ان کی منزلت کو ظاہر کرنا تھا۔ سیاست و عقائد کے متعلق ان کی آراء کا تذکرہ تو ایک ضمنی اور ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ حضرت امام صاحب اپنے زمانہ کے انداز فکر، حالات زمانہ اور معتزلہ کے جہل و پیکار — جن کی کہ سلاطین وقت پشت پناہی کر رہے تھے — کی وجہ سے مجبور تھے کہ سیاست و عقائد کے بارے میں اپنے آراء و افکار کا اظہار کریں۔ پھر بھی امام صاحب اصحاب اہل بیت کے ساتھ بحث و پیکار سے برطرف رہنے کی کوشش کرتے تھے اور کسی نئی یا مستفرد کے جواب میں اہل خواستہ اظہار خیال کرتے تھے۔ کیونکہ وہ لوگوں کے امام تھے اور لوگ اپنی مشکلات کے حل کے لئے ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔ لہذا ضروری تھا کہ وہ ان کی صحیح رہنمائی کرتے۔ الغرض امام صاحب نے عقائد و سیاست کے بارے میں اظہار خیال تو ضرور کیا ہے لیکن ان باتوں کو اپنے فکر و نظر کا محور نہیں بنایا۔ اپنی رائے کو ثابت کیا لیکن مخالفین کے ساتھ جہل و پیکار کو پسند نہیں فرمایا اپنے عقائد کے راستہ میں اگر تکلیف پہنچی تو صبر و جلدت سے اسے برداشت کر لیا۔ لیکن مخالفت نہیں کی۔ اور ان سب باتوں میں وہ تقریبی اور احتسابی کام لیتے رہے۔

لیکن فقہ و حدیث ان کا اصل فن تھا جن کی تحصیل پر انہوں نے اپنی تمام تر صلاحیتیں صرف کر دیں احادیث آثار صحابہ، ان کے مضامین و فتاویٰ حاصل کئے۔ پھر آنحضرت اور صحابہ کرام کے قضایا اور ان کے فتاویٰ سے فن فقہ اخذ کیا۔ اس طرح وہ صحیح راستہ سے فقہ کی طرف متوجہ ہوئے۔ بنا بریں ان کی فقہ و مذاہب خود اشاریہ ان سے ملتی جلتی ہے۔ امام شافعی سے ان کی پہلی زندگی میں انہوں نے ملاقات کی اور ان سے کتاب اللہ کو صحیح طور سمجھنے کے ضوابط، اصول میں مقابلہ اور تالیف و تفسیر کا علم حاصل کیا۔ عالم لفاظ میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان سے طریقہ استنباط سیکھا اور نیز معلوم کیا کہ شریعت حقہ کے مصادر و ادلی سے کس طرح احکام فروع کا استخراج کیا جاتا ہے۔

انہوں نے امام شافعی کو بہت بڑی علمی شخصیت کا مالک پایا ان کے عقل و فکر کی تعریف کی اور سمجھا کہ کسی کتاب و سنت کے طالب کو اس سے محروم نہیں رہنا چاہیے۔ لیکن ساتھ ہی جو کچھ کرب فیض کیا۔ اسے مفہم کر لیا۔ جیسا کہ ایک عالم علم کے مختلف شعبوں سے سیر ہو کر علم کو مفہم کر لیتا ہے وہ اس کی غذا اصلاح ہوتی ہے اور علم خالص ہی کی شکل میں اس کے ثمرات ظاہر ہوتے ہیں۔

اسی طرح امام احمد نے امام شافعی سے ان کے علوم اخذ کئے، جو فن فقہ اور طریقی استنباط پر مشتمل تھے۔ ان سے غذا حاصل کی اور پھر سنت و آثار کا صحیح طور پر درس دینے لگ گئے۔ اپنی فقہ میں اثری طریق پر چلے۔ اگر فتویٰ دیتے وقت انہیں کسی صحابی یا تابعی کا فیصلہ نہ ملتا تو پھر بھی آثار سے دور نہ ہتھتے اور ان سے قریب رہنے کی کوشش کرتے۔ یا بریں ان کی فقہ آثار یا آثار کی صحیح عکاسی کا نام ہے۔ لہذا ان کی فقہ حقیقت، منہج اور مظاہر کے اعتبار سے اثری فقہ کہلانے کی مستحق ہے۔

ان تصریحات کی بنا پر ہم بجا طور پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ امام احمد امام الحدیث تھے۔ اور حدیث و آثار کے امام ہونے کی حیثیت سے وہ امام فقہ بھی تھے، اور ان کی فقہ حقیقت و منطق، مقالیں و ضوابط اور لون و مظہر کے اعتبار سے اثری فقہ بھی۔

لیکن ابن جریر الطبری نے ان کے فقیہ ہونے کا انکار کیا ہے۔ اور ابن قتیبہ نے انہیں محدثین میں شمار کیا ہے اور فقہاء کے زمرہ سے خارج کیا ہے۔ اور بہت سے علماء نے اس قسم کی یا اس سے ملتی جلتی باتیں کہی ہیں لیکن اگر ان کے دراسات کو نظر نفحص سے دیکھا جائے اور مختلف مسائل کے سلسلہ میں ان کے اقوال و فتاویٰ کو پیش نظر رکھا جائے تو ہم یہ آسانی یہ حکم لگا سکتے ہیں کہ امام احمد بہت بڑے فقیہ تھے البتہ ان کی فقہ پر اثری رنگ غالب تھا۔

اس کے علاوہ بہت سے علماء نے امام صاحب کو فقیہ قرار دیا ہے۔ ہمارے پاس ایک ایسا فقہی مجموعہ موجود ہے جو ان کی طرف منسوب ہے اس میں مختلف اور متحد قسم کی روایات موجود ہیں جو سند صحیح کے ساتھ ان سے حکایت کی گئی ہیں اور علماء نے انہیں سند قبولیت بھی بخشی ہے۔ اگرچہ بعض لوگوں نے شروع ہی سے اسے گرد و غبار سے محجوب کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ اپنی اس کوشش میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ لیکن چشم بینا ان غبار انگیزیوں کے باوجود حقیقت کا انکشاف کر لیتی ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب علماء امام احمد کی فقہ کو سند قبولیت عطا کر چکے ہیں اور ان کی طرف نسبت کو صحیح مان چکے ہیں تو پھر یہ غبار انگیزی کیوں ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ شروع شروع میں امام احمد اپنے شاگردوں اور سامعین کو حدیث کے علاوہ کچھ اور تکریر کرنے سے منع فرماتے تھے۔

۱۔ ابو جعفر محمد بن جریر بن یزید بن خالد الطبری صاحب التفسیر الکبیر و الآثار الخ و غیرہ۔ ۲۔ انظر لاحوال الطبقات لابن السبکی

اس وقت ان کی یہ رائے تھی کہ حدیث کے علاوہ کسی دوسری چیز کا لکھنا لوگوں کی ایجاد ہے۔ یہ کیونکر ہو سکتا ہے کہ ایک ہی قرطاس میں آنحضرت اور عام لوگوں کے کلام کو جمع کر دیا جائے۔ نیز انہیں اندیشہ تھا کہ لوگ دوسری چیزوں کو لکھ کر حدیث و آثار سے بے پردہ نہ ہو جائیں گے۔ کیونکہ جب فقہار کی آراء مرتب ہوں گی تو لوگ فروعات میں انہی کے کلام کا درس دینا شروع کر دیں گے۔ پیش آمد مسائل کے حل کے لئے انہیں کے استخراج کو مد نظر رکھیں گے اور علم حدیث اور روایت و آثار کی تبحر سے بے پردہ ہی رہیں گے اور یہ ایک حقیقت ہے کہ لوگوں کے متعلق امام احمد کی یہ توقع صحیح ثابت ہوئی اور جس بات کا انہیں اندیشہ تھا بعد میں وہی ہوا۔ لوگوں میں ایک بہت بڑا گردہ ایسا پیدا ہو گیا جنہوں نے فردعیائی میں ائمہ کے آراء و افکار کا درس دینا شروع کر دیا۔ اور حدیث و آثار کی بجائے ان کی پیروی شروع کر دی

تدوین فقہ کی مخالفت | پھر ایک بات اور بھی ہے کہ فقہاء اپنی تخریجات فقہیہ اور نظریات میں مختلف تھے پس اگر یہاں مجموعہ آراء مدون ہو جاتا تو لوگ چکر میں پڑ جاتے۔ کیونکہ ان کی نظر میں یہ علم دین تھا اور دین کو اقوال مستقرہ اور مستفاد آراء کا مجموعہ نہیں بننا چاہیے۔

یہی وجہ تھی کہ امام احمد فروعات فقہیہ کی تدوین کے سخت مخالف تھے اور دوسروں کی کتابوں کا مطالعہ کرنے سے بھی منع فرمایا کرتے تھے۔ چنانچہ فرمایا کرتے تھے:-

جو کچھ اسحاق بن راہویہ اسفیان ثوری، امام شافعی اور امام مالک نے جمع کر رکھا ہے۔ اس پر غور و خوض نہ کرو اور ان کے اصل منبع کو سامنے رکھو۔

ایک مرتبہ ان سے دریافت کیا گیا کہ اہل حدیث کی ایک جماعت امام شافعی کی کتابوں کو نقل کر رہی ہے۔ اس کے بارے میں آپ کیا فرماتے ہیں تو انہوں نے فرمایا:-

”میں تو اسے درست نہیں سمجھتا“

اسی طرح ابو ثور کی کتابوں کے بارے میں ان سے دریافت کیا گیا تو فرمایا:-

”یہ بدعت ہے۔ تم حدیث کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑو“

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد و امام مالک کی نقل کو جائز سمجھتے تھے کیونکہ دراصل وہ حدیث کی کتاب ہے۔ اگرچہ اس میں کچھ فقہ بھی موجود ہے۔

وہ اسے بھی پسند نہیں کرتے تھے کہ ان کے فتاویٰ ان کی زبان نقل کئے جائیں۔ چنانچہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ امام احمد

کو یہ خبر پہنچی کہ ان کے حلقہ درس کے شرکاء میں سے کوئی شخص حواساں میں ان کے نام سے روایت کرتا ہے تو ایسے تلامذہ کو جلا کر دینے کا حکم دیا گیا۔
 ”گواہ رہو میں ان تمام باتوں سے رجوع کرتا ہوں۔“

تدوین فقہ کی اجازت

مذکورہ بالا اخبار جو فتاویٰ کی روایت سے نہیں اور روایت حدیث پر اکتفا کرنے کے بارے میں سے نقل کی گئی ہیں وہ اپنی جگہ پر صحیح اور درست ہیں لیکن ساتھ ہی ایسے واقعات بھی ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نقل و روایت کی اجازت بھی دیتے تھے۔ بلکہ حیانا الیسا بھی ہوتا تھا کہ وہ اپنے لکھے ہوئے مسئلے کی طرف مراجعت کرتے اور اسے قبول فرماتے تھے۔

دونوں میں تطبیق

ان دونوں باتوں میں تطبیق کی صورت ہو سکتی ہے کہ امام احمد اپنی زندگی کے پہلے دور میں اس بات کے مخالف تھے کہ حدیث کے علاوہ ان سے کوئی اور چیز نقل کی جائے۔ اس لئے کہ وہ اپنے فتاویٰ کی نشر و اشاعت پسند نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ ان کی نظر میں فتویٰ فقیہہ کے لئے ایک طرح کا اہتمام ہوتا ہے اور وہ ایسے معاملے میں حکم صادر کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ جس کے بارے میں نہ تو اسے آنحضرت سے کوئی نص صریح ملتی ہے اور نہ اس موضوع پر اصحاب رسول کا کوئی فتویٰ ملتا ہے۔ لہذا بغیر نص کے وہ فتوے دیتا ہے اور اس بات کو بغیر مجبوری کے امام صاحب جائز نہیں سمجھتے تھے اور جرات ضرورت کے تحت ہوا سے نشر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور اس قسم کے ابتلا میں توسع جاری ہے۔ البتہ اگر فتویٰ حدیث و اثر پر مبنی ہو تو اس کی اتباع واجب ہے۔ اور اس کی نشر و اشاعت دراصل حدیث کی نشر و اشاعت ہے۔

فتویٰ و تحدیث کے بارے میں امام احمد کا شروع شروع میں یہی نظریہ تھا لیکن بعد کے حالات سے مجبور ہو کر انہوں نے اپنے فتاویٰ کی کتابت اور نقل کی نہ صرف اجازت نہیں دی بلکہ انہیں خود بھی نشر کیا۔ چنانچہ امام احمد کے ایک شاگرد عبد اللہ بن عبد الحمید المیمیونی المتوفی ۳۷۲ھ روایت کرتے ہیں:-

کہ میں نے عبد اللہ بن احمد بن حنبل سے ان کے مسائل کے بارے میں دریافت کیا کہ کیا ان کو لکھ لیں تو انہوں نے فرمایا:-
 ”اے ابو الحسن یہ تم کو لکھنے کی چیز ہے، اگر تمہارا پاس خاطر نہ ہوتا تو میں ہرگز تمہیں یہ چیز لکھنے کی اجازت نہ دیتا۔ مجھ پر یہ سب سے گراں چیز ہے۔ اور مجھے حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ محبوب ہے۔“

۱۔ اور اس قسم کے دوسرے واقعات کے لئے ملاحظہ ہو۔ النائب بن الجوزی۔ اس روایت کا نام اسحاق بن منصور رزی (۳۸۰ھ) نے
 اور ہم آئندہ صفحات میں وضاحت کریں گے کہ امام احمد نے دوبارہ ان روایات کا اقرار کر لیا۔

اس پر میں نے عرض کیا:-

میں آپ سے یہ باتیں نقل کر کے بہت خوش ہوں آپ کو معلوم ہے کہ رسول اللہ کے اس دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد حضور کے صحابہ کرام سے ایک قوم وابستہ رہتی تھی اور ان سے احادیث لکھتے تھے۔ بعد ازاں ہر شخص کے حلقہ درس میں اس کے تلامذہ لکھتے رہے ہیں۔

اس پر امام احمد نے پوچھا، وہ لکھنے والے کون تھے؟

میں نے عرض کیا، ابو ہریرہ، ابو سعید الخدری، عبد اللہ بن عمر لکھا کرتے تھے۔ امام احمد نے کہا یہ لوگ تو حدیث لکھا کرتے تھے۔

اس پر میں نے کہا، یہ مسائل بھی تو حدیث ہی ہیں اور حدیث سے ماخوذ ہیں۔

اس کلام سے دو باتیں ثابت ہوتی ہیں۔

۱۔ امام احمد اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ ان سے مسائل نقل کئے جائیں لیکن لکھنے والوں کو روکنے سے بھی حجاب محسوس کرتے

تھے۔ لہذا جو کچھ ان سے لکھا گیا وہ ان کے اسی حجاب کے باعث تھا۔

۲۔ دوم یہ کہ امام احمد کے اس شاگرد نے اس معاملہ میں بالآخر اپنے شیخ کی خوشنودی حاصل کر لی۔ اور ان کی کراہت دور کر دی، یا

کم از کم اس میں تخفیف ضرور کر دی۔

کتاب المنہج الاحمدی یہ بھی مرقوم ہے کہ ابوحنیفہ بن منصور الکوفی المعروف بالتوفی ۲۵۱ھ نے امام احمد سے کچھ مسائل نقل کئے۔ اور

اور امام احمد نے ان مسائل سے رجوع کر لیا۔ چنانچہ ابوحنیفہ نے یہ سن کر ان مسائل کو ایک تھیلے میں ڈالا اور اپنی پیٹھ پر اٹھا لیا اور پادہ نباد

کی طرف چل پڑے۔ وہ تمام مسائل از سر نو امام احمد پر پیش کئے۔ پھر دوبارہ امام احمد سے ان کی توثیق کرائی اور اپنے شاگرد کی احتیاط پر

تعجب کیا۔

کتابت کی اجازت | ان باتوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد ہر چیز سے پہلے اپنے آپ کو محدث ہی سمجھتے تھے اور یہ کہ

ان کے تمام فتاویٰ حدیث و آثار ہی پر مبنی ہونے چاہئیں اور وہ انہی کی رو سے فتویٰ دیں۔ لیکن حبیب ایسے مسائل ان کے سامنے

آئے جن کی نظیر صحابہ کرام کے فتاویٰ میں موجود نہ تھی تو مجبوراً اجتہاد و رائے سے فتویٰ دیا۔ لیکن اس عقیدہ کے ساتھ کہ فتوے ضرورت

۱۔ المنہج الاحمدی تراجم اصحاب الامام احمدؒ اس کا قلمی نسخہ دارالکتب المصریہ تحت نمبر ۴۲۴ تاریخ موجود ہے۔ الجزر اول ص ۱۲

۲۔ حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو کتاب مذکور ص ۱۲۹۔

کی بنا پر دیا جاتا ہے۔ لہذا اسے یہیں تک محدود رہنا چاہیئے۔ اور اس کی نشر و اشاعت جائز نہیں ہے۔ لیکن آپ کے شاگرد نقل و کتاب پر برابر اصرار کرتے رہے۔ اور بالآخر انہیں اس بات پر رضا مند کر لیا کہ ان کے فتاویٰ قید کتابت میں لائے جائیں۔ اور لوگوں میں ان کی نشر و اشاعت کی جائے اور لوگوں کے لئے بھی یہ بہتر ہے کہ ان فتاویٰ پر عمل کریں جو حدیث و اثر سے ماخوذ ہوں، ایسے فتاویٰ ان فروع فقہیہ سے بہتر ہیں جن کا حدیث و اثر سے اتصال کمزور ہو۔ کیونکہ امام صاحب کے اصحاب حدیث میں اس پایہ کے نہ تھے جو خود حضرت امام صاحب کا تھا۔

امام احمد کا اپنے فتاویٰ کی کتابت سے منع کرنا، پھر کتابت کی اجازت دینا اور مرویات کی کثرت اور الیاب کی تسلیح اور اس میں بڑی بڑی ضخیم جلدوں کا مرتب ہونا یہ سب باتیں ایسی ہیں کہ جن کے متعلق مصادر میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ اور لوگوں نے اس کے خلاف غبار اڑانے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اہل نظر جانتے ہیں کہ یہ سب اعتراضات بے سرو پا اور بے حقیقت ہیں۔ امام احمد کی مرویات کے گرد خواہ کتنی ہی غبار انگیزی کیوں نہ کی جائے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ یہ فقہی مجموعہ جو ان کی طرف منسوب ہے کئی نسلیں سے درخت کی طرح نقل ہوتا چلا آرہا ہے۔ اور درس گاہوں میں پڑھایا جاتا ہے۔ اس مجموعہ سے فقہ حنبلی اور اس کے قواعد کلیہ مرتب ہوئے ہیں۔ اور ان کی فقہ حدیث و آثار یا ان دلائل سے ثابت ہے جو — امام احمد کے بعض شاگردوں کی تعبیر کے مطابق — آثار سے ماخوذ ہیں۔

خلاصہ بحث | الفرض امام احمد سے بحیثیت محدث ہونے کے صرف ان کی کتاب "المسند" منقول ہے۔ جسے انہوں نے از خود مرتب کیا اور اپنے اخلاف کی طرف نقل کر دیا۔ یہ ایک ایسی کتاب ہے جس کی ان کی طرف نسبت میں کسی طرح کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔ ثقات نے اسے حضرت امام صاحب سے روایت کیا ہے۔ اس کی کتابت خود انہوں نے کی ہے۔ اور اپنے اصحاب اور تلامذہ کو اس کا املا کرایا ہے۔ اس کی تحریر کا خیال انہیں ہر وقت دامگیر رہتا تھا۔ تاکہ یہ لوگوں کے لئے بمنزلہ "امام" کے ہو جیسا کہ ان کے بعض اقوال سے ثابت ہے۔

لیکن امام احمد نے بحیثیت فقیہ ہونے کے کوئی کتاب فقہ میں مرتب نہیں کی اور نہ اس سلسلہ میں اپنے اصحاب کو کچھ املا کرایا ہے۔ بلکہ شروع شروع میں وہ اسے ناپسند کرتے تھے۔ بعد ازاں شاگردوں کے اصرار پر اپنے فقہی مسائل کے نقل کی اجازت دے دی۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ اپنے فتویٰ پر خود اقلہ لفظی دستخط کر دیتے تھے اور اس کی صحت نسبت کا اقرار فرماتے تھے تاکہ ان سے اخذ کے معاملہ میں لوگ احتیاط سے کام لیں۔ — اب ہم "المسند" کے بارے میں گفتگو شروع کرتے ہیں۔

المُسْنَدُ

المُسْنَدُ: یہ احادیث کے اس مجموعہ کا نام ہے جس کی امام احمد نے روایت کی ہے اور اس کی جمع و ترتیب کے لئے انہوں نے زمین کا چہرہ چہچھان مار لیا۔ المسند دراصل ان احادیث کا خلاصہ ہے جنہیں ائمہ کے ساتھ امام احمد نے حاصل کیا تھا۔ اس لئے اس کی تدوین کا کام انہوں نے آغاز تحصیل کے ساتھ ساتھ ہی شروع کر دیا تھا۔ انہوں نے سولہ سال کی عمر میں حدیث کی تحصیل شروع کی اور علماء سنت اس بات کے معترف ہیں کہ ۱۸۰ھ میں مسند کی جمع و ترتیب شروع کر دی تھی۔ اور یہی وہ سال ہے جب انہوں نے تحصیل حدیث شروع کی جیسا کہ ہم ان کی زندگی کے حالات میں بیان کر آئے ہیں۔ چنانچہ کتاب المنہج میں ہے المسند کا کام ۱۸۰ھ کو شروع کیا تھا۔

تدوین مسند کا اصل سبب اہم بیان کر چکے ہیں کہ امام احمد لکھنے کو ناپسند کرتے تھے لیکن حدیث کی کتابت کو انہوں نے پسند فرمایا۔ اور المسند کی کتابت کا کام انہوں نے اپنے صد حیات میں ہی شروع کر دیا تھا۔ اس کی وجہ خود ہی انہوں نے اپنے صاحبزادے عبداللہ کے جواب میں بیان فرمادی تھی۔ چنانچہ عبداللہ روایت کرتے ہیں کہ میں نے اپنے والد (احمد بن حنبل) سے پوچھا کہ آپ کتابیں مرتب کرنے سے منع فرماتے ہیں۔ حالانکہ آپ نے خود بھی المسند لکھی ہے، تو جواب میں فرمانے لگے۔

یہ کتاب میں نے اسی لئے لکھی ہے کہ لوگوں کے لئے حدیث میں امام کا کام دے۔ جب ان میں سنت رسول کے معاملہ میں کسی قسم کا اختلاف ہو تو اس کی طرف رجوع کریں۔

طلب حدیث کے ساتھ ہی امام صاحب نے اپنا نصب العین بنالیا تھا کہ ان ثقافت سے جس سے ملاقات یا روایت کا انہیں موقع ملے۔ جمع حدیث کا کام بھی شروع کر دیا جائے۔ وہ دروازہ شہروں میں سفر کی صعوبتیں برداشت کر کے ان کے پاس پہنچتے اور ان سے کسب فیض

۱۔ ملاحظہ فرمائیے ص ۱۷۳ قلمی نسخہ دارالکتب مصر ۱۲

کرتے۔ تدوینِ مسند کا کام انہوں نے زندگی بھر جاری رکھا۔ اور اس کی تہذیب و ترتیب اور تنظیم کی طرف متوجہ نہ ہو سکے۔ بلکہ جمع و تدوین میں مصروف رہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مسودات کی شکل میں متفرق اوراق پر وہ اس کی جمع و تدوین کرتے رہے۔ یہاں تک کہ جب قرب اجل کا احساس ہوا تو اپنے صاحبزادوں اور خاص لوگوں کو جمع کیا اور جو کچھ لکھا تھا انہیں اٹا کر دیا۔ پھر وہ سارا انہیں پڑھ کر سنایا۔ چنانچہ شمس الدین الحارثی فرماتے ہیں:-

امام احمد نے المسند کی تدوین کا کام شروع کیا تو اسے الگ الگ اوراق میں لکھا اور متفرق اجزاء میں تقسیم کیا۔ جیسا کہ مسودے کی حالت ہوتی ہے۔ پھر قبل اس کے کہ آرزو پوری ہو اجل کا وقت پہنچا تو انہوں نے وہ مسودہ اپنی اولاد اور اہل بیت کو سنا ڈالا۔ اور اس کی تصحیح و تہذیب سے پہلے فوت ہو گئے۔ مسودہ حوں کا توں باقی رہ گیا۔ پھر ان کے صاحبزادے عبداللہ نے ان روایات کے مشابہ اور مماثل روایات اپنے مسموعات سے شامل کر دیں۔

اس کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد نے اپنی اولاد اور اہل بیت کے سوا کسی کو المسند نہیں سنائی اور یہ بظاہر اس مشہور روایت کے خلاف معلوم ہوتی ہے کہ امام احمد اپنے مجموعہ حدیث میں سے ہر سائل کو اٹا کر دیا کرتے تھے۔

لیکن حقیقتہً ان دونوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ وہ حدیث کے طالب علموں کو درس دیتے وقت جو کچھ وہ پوچھتے تھے اپنے مجموعہ حدیث سے پڑھ کر سنا دیا کرتے تھے۔ لیکن ان لوگوں کو انہوں نے ایسی پوری کتاب پڑھ کر نہیں سنائی جس میں وہ تمام حدیثیں ہوں جو انہوں نے مختلف شیوخ سے تمام بلاد اسلامیہ میں پھر کر حاصل کی تھیں بلکہ صرف وہی بتایا جو سائل نے پوچھا یا عام لوگوں کی ضرورت اس کے بتانے کی تقاضی ہوتی۔ لیکن جب انہیں قرب اجل کا احساس ہوا تو اپنے خاص لوگوں کو وہ سب کچھ سنا دیا جو جمع کیا تھا۔ تاکہ ان کے مسموعات سے کوئی حدیث ضائع نہ ہو اور وہ مجموعہ لوگوں کے لئے امام کا کام دے۔

جزو ثانی کا جو قول ہم نے نقل کیا ہے وہ ایک دوسرے اور بھی دلائل کرتا ہے کہ موجودہ مسند وہ نہیں ہے جو انہوں نے اپنی اولاد کو سنائی بلکہ اس پر کچھ اضافے بھی ہیں جنہیں ان کے صاحبزادے عبداللہ نے جو اس مسند کے راوی ہیں، اپنی مسموعات میں سے شامل کر دیا تھا۔

نو کیا اس کے یہ معنی ہیں کہ موجودہ مسند جو روایت عبداللہ سے وہ سارے کا سارا امام احمد کا مسند نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ امام عبداللہ نے جو کچھ اس میں شامل کیا ہے اس کا اکثر حصہ اپنے والد کے علاوہ کسی اور سے سماعت کر کے شامل نہیں کیا ہے۔ بلکہ

۱۔ ملاحظہ ہو مقدمہ المسند طبع المعادف بتحقیق احمد شاہ

زیادہ تر اپنے والد سے سن کر ہی شامل کیا ہے۔ لیکن یہ دجھد نہیں ہے جسے "مسند" کا اطلاق کرتے وقت انہوں نے اطلاق کیا تھا۔ بلکہ وہ امام عبد اللہ نے اپنے والد سے روایت کیا ہے وہ مسند ہے لیکن انہوں نے مسند کی تمام تر حدیثیں اپنے باپ سے نہیں سنیں اور یہ ممکن نہیں کہ عبد اللہ نے اس میں ایسی حدیثیں بھی شامل کر دیں جو اپنے باپ سے نہ سنی ہوں۔ جیسا کہ بعض علماء کا خیال ہے۔

طلباء حدیث اور تارین کے ہاتھوں میں المسند کا جو متبادل نسخہ موجود ہے اس کے راوی عبد اللہ بن احمد ہیں تو ضروری ہے کہ ہم معلوم کریں کہ ان کی حیثیت اور شخصیت کیا ہے؟ کیونکہ یہ بھی ایک طرح سے "المسند" ہی کا تعارف ہے۔ ناقل اگر ثقہ ہے تو پھر منقول کے بارے میں کسی طرح کا شک و شبہ نہیں ہو سکتا۔

امام عبد اللہ بچپن ہی سے طلب حدیث میں لگ گئے چنانچہ انہوں نے علم حدیث اپنے والد اور دوسرے شیوخ سے حاصل کیا۔ اگرچہ ان کی روایات کا بیشتر حصہ وہ ہے جو انہوں نے اپنے والد سے ان کی زندگی میں روایت کیا۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-
جب میں اپنے والد رحمہ اللہ کی خدمت میں اپنی حاصل کی ہوئی حدیثیں پیش کرتا تھا تو ان کے چہرے میں تغیر کے آثار دیکھتا تھا۔ اور فرماتے گویا وہ طلب کرتا ہے جو میں نے نہیں سنا یا سہ

امام احمد اپنے صاحبزادے عبد اللہ کی حدیث کی طرف رغبت اور حسن عنایت کو بہت پسند فرماتے تھے اور فرمایا کرتے تھے:-
میرے بیٹے عبد اللہ کو علم حدیث سے بہرہ وافر ملا ہے جو بات مجھے یاد نہیں ہوتی وہ یاد کر دیتا ہے سہ

امام عبد اللہ کی اپنے باپ کی نظروں میں یہاں تک قدر و منزلت تھی کہ امام احمد ان سے روایت حدیث کیا کرتے تھے۔ اور مذکورہ بالا قول کہ "جو بات مجھے یاد نہیں ہوتی وہ یاد دلا دیتے ہیں" میں بھی امام احمد نے اسی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ رسول اللہ کی جو حدیث ان کے سمع مبارک میں پہنچی ہوتی تھی اسے وہ اپنے بیٹے سے قبول کر لیتے تھے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ امام عبد اللہ نے اپنے والد کے سوا اگر کسی دوسرے شخص سے ان کی زندگی میں روایت کی تھی تو ان کے ارشاد سے تھی۔ کیونکہ انہوں نے ہی اپنے زمانہ کے اہل کمال بزرگوں کا انہیں تعارف کرایا تھا۔ اور ان کے مراتب سے آگاہ کیا تھا۔ چنانچہ ابن عدی فرماتے ہیں:-

عبداللہ نے اپنے باپ کے ذریعہ ہی مرتبہ کمال حاصل کیا۔ وہ خود بھی خاص منزلت علمی کے مالک تھے۔ انہوں نے مسند ذریعہ اپنے والد کے علم کو زندہ جاوید بنادیا۔ جو کہ ان کے والد نے انہیں خاص طور پر پڑھ کر سنائی تھی اور انہوں نے اپنے والد کے علم اگر کچھ لکھا بھی تو اپنے والد کی اجازت سے۔

علماء اس بات پر متفق ہیں کہ امام عبداللہ اپنے والد کے سب سے بڑے راوی ہیں۔ چنانچہ ابن ابی لعلی طبقات میں لکھتے ہیں میں نے ابو الحسن بن النادی کی کتاب میں پڑھا ہے۔ وہ عبداللہ اور صالح کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-
 "صالح نے اپنے والد سے بہت کم لکھا ہے لیکن عبداللہ نے اپنے والد سے اس قدر زیادہ روایت کی ہے کہ دنیا میں ان سے زیادہ امام احمد سے کسی نے روایت نہیں کی۔ انہوں نے مسند کی سماعت کی جو تیس ہزار احادیث پر مشتمل ہے۔ اور تفسیر حسن میں ایک لاکھ بیس ہزار روایات ہیں۔ ان میں سے اسی ہزار روایات سنی ہیں۔ اس کے علاوہ تاریخ مشوخ، تاریخ، احادیث مشعہ، آیات کتاب اللہ کی تقدیم و تاخیر، اجوابات القرآن، اور المناہک البیرو والصغیر کا علم حاصل کیا۔ ہمارے اکابر قبلیہ عبداللہ کی معرفت رجال اور معرفت علل حدیث اور طلب حدیث پر موانعت کے قائل چلے آئے ہیں۔ وہ اپنے بزرگوں سے بھی امام عبداللہ کے متعلق اسی قسم کا اعتراف نقل کرتے چلے آئے ہیں۔

عام لوگ اور خاص طور پر طبقہ علماء امام عبداللہ کی ان کے والد کے صاحب فضل ہونے اور خود ان کے صاحب کمال اور طلب حدیث کے سلسلہ میں بلند ہمت ہونے کی وجہ سے بہت تعریف کرتے تھے۔ یہاں تک کہ وہ خود کثرت مدح سے اکتا گئے تھے اور ایسی باتوں کا سننا پسند نہیں کرتے تھے۔

یہ ہیں وہ امام عبداللہ جنہوں نے اپنے والد بزرگوار کی "مسند" روایت کی ہے اور ان کے علم کو لوگوں میں نشر کیا ہے۔ پھر ان کے بعد وقت کے حفاظ اور ثقات نے مسلسل طور پر اسے سنا اور نسلاً بعد نسل اسے یاد کیا اور اس میں ایک ایسا علمی اور فنی ذخیرہ جمع ہے۔ جس کی دقت کے علماء حفاظت کرتے چلے آئے ہیں۔ اور اسے سند قبول عطا کی ہے۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ المسند کا موجودہ اور متداول نسخہ وہی ہے جسے عبداللہ نے ترتیب دیا تھا۔ امام عبداللہ کے بعد حفاظ محدثین نے اس کی ترتیب کو بدلنے اور دوسرے نسخے پر جمع کرنے کی کوشش کی۔ امام عبداللہ کی تو یہی بہت بڑی ہمت تھی کہ انہوں نے اپنے والد کی منتشر حدیثوں کو ایک خاص اسلوب پر جمع کر دیا اور بعض حائل روایات مزید اس میں لے آئے۔ ہر صحابی کی مسند الگ

رتب کردی چنانچہ امام ذہبی لکھتے ہیں اگر امام عبد اللہ مسند کی ترتیب کو منہذب اور منقح کر دیتے تو کیا ہی اچھا ہوتا۔ شاید اللہ تبارک و تعالیٰ اس بلند قدر مجموعہ کی خدمت کے لئے کسی اور بندے کو توفیق دے جو اس کی ترویج کرے اس کے رجال پر بحث کرے۔ اس کی موجودہ وضع اور سلیبت کو بدلے۔ یہ مجموعہ آنحضرت کی احادیث کے اکثر و بیشتر حصہ مشتمل ہے اور کم ہی ایسی حدیث ہوگی جو اس میں موجود نہ ہو، البتہ حسان احادیث کا استیعاب اس میں نہیں ہے بلکہ بیشتر حصہ اس میں آگیا ہے، رہیں غریب اور کمزور روایات تو ان سے مشہور روایات اس میں آگئی ہیں اور ان حدیثوں کا بڑا حصہ چھڑ دیا گیا ہے جو سنن اربعہ، معجم الطبرانی الاکبر والاوسط میں موجود ہیں۔

المسند کی ترتیب اور تقریب کی کوشش کے بارے میں جو ذہبی لکھتے ہیں :-

اللہ تعالیٰ نے خاتمہ الحفاظ الامام صالح الوریع ابو بکر محمد بن عبد اللہ بن المحب الصامت کو توفیق دی اور انہوں نے اس مسند کو معجم الصحابہ کی ترتیب پر جمع کر دیا۔ اس طرح رواۃ کی ترتیب کو بھی کتب اطراف کی ترتیب کے مطابق کر دیا اور اس کام میں انہوں نے بہت مشقت اٹھائی۔

پھر مؤرخ الاسلام حافظ الشام شیخنا الامام عماد الدین ابوالفداء اسماعیل ابن عمر بن کثیرؒ نے مسند کے اس مرتب نسخے کو اس کے مؤلف (ابن المحب الصامتؒ) سے حاصل کیا اور اس میں کتب ستہ، معجم الطبرانی الکبیر، مسند البزار اور مسند ابوالعلی الموصلی کی احادیث ایڑا کر دیں اور نہایت جانفشانی سے محنت کی۔ اس طرح یہ دنیا میں حادیث کا بے نظیر اور کامل ترین مجموعہ بن گیا۔ سوا حضرت ابوسریہؒ کی بعض مساند کے کہ وہ شامل کتاب نہ ہو سکیں اور پائے تکمیل تک پہنچانے سے قبل ہی مرتب کی بصارت زائل ہو گئی اور اس کے بعد ہی وفات پا گئے۔ مجھ سے انہوں (رحمہ اللہ تعالیٰ) نے فرمایا میں ہمیشہ رات تک اس میں لکھا کرتا تھا یہاں تک کہ میری بینائی چلی گئی۔ شاید اللہ تعالیٰ کسی دوسرے شخص کو اس کی توفیق دے۔

مذکورہ بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام عبد اللہ نے اپنے والد کی مسند جو ترتیب دی تھی محدثین نے اس کی طرف راجعت میں دشواریاں محسوس کیں۔ کیونکہ یہ اپنے سے قبل اور بعد کی کتب حدیث سے ترتیب میں مختلف تھی۔ چنانچہ اس سے قبل مؤطا اور بعد کی جوامع صحاح فقہی یا غیر فقہی ابواب کے تحت مرتب کی گئی تھیں۔ جو احادیث کسی خاص مسند کے ساتھ تعلق رکھتی تھیں انہیں ایک عنوان کے تحت جمع کر دیا گیا تھا۔ یہ سب کی سب قریب قریب ترتیب فقہی پر تھیں۔ مؤطا امام مالک اور دوسری کتب میں سب اسی ترتیب پر تھیں۔ اس وجہ سے ان کی طرف راجعت نہایت سہل تھی اور استفادہ میں کوئی دقت پیش

نہیں آتی تھی۔ کیونکہ جب کوئی شخص کسی دینی موضوع پر کسی حدیث سے استشہاد کرنا چاہتا تو وہ حدیث کی اس کتاب سے جو اس کے پاس ہوتی آسانی سے اس عنوان کے تحت تلاش کر سکتا ہے۔

لیکن مسند احمد کی ترتیب ان سے جدا تھی۔ اس کے جامع اور مرتب نے اسے ترتیب صحابہ پر مرتب کیا تھا۔ یعنی ایک صحابی کی احادیث ایک جگہ جمع کر دی تھیں۔ اور مرسل احادیث کو تابعین کی ترتیب پر جمع کیا تھا۔ چنانچہ مسند میں سب سے پہلے عشرہ مبشرہ کی احادیث ہیں یعنی حضرت ابوبکرؓ، عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ وغیرہم کی احادیث کو مرتب کیا گیا ہے۔ پھر اس کے بعد ان سے قریب تر لوگوں کی حدیثیں لائی گئی ہیں۔ یہاں تک کہ سلسلہ ترتیب حضرات تابعین تک پہنچ جاتا ہے اور ان میں بھی اسی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ اس وجہ سے اس کی طرف مراجعت نہایت دشوار تھی اور حفاظ حدیث جنہیں اس فن میں کافی مہارت ہو اس سے فائدہ اٹھا سکتے تھے۔

امام احمد انتخاب کر کے ثقات سے روایت کرتے ہیں۔ جس راوی کے متعلق یہ شبہ ہوتا کہ وہ ضعیف ہے یا ضبط و فہم نہیں رکھتا اس سے روایت نہیں کرتے۔ جب کسی راوی کے بارے میں اس کے ثقہ ہونے کا یقین ہو جاتا تو اس سے روایت لیتے تھے۔ لیکن بعض اوقات روایت کے بعد انہیں معلوم ہوتا کہ انہوں نے اپنے مروی عنہ کے معاملہ میں دھوکا کھایا ہے یا سند میں کوئی غیر ثقہ راوی ہے تو اس کی حدیث کو ساقط کر دیتے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ اپنے جمع کردہ مجموعہ حدیث میں برابر حذف و تغیر کرتے رہے۔ یہاں تک کہ جب اپنی اولاد اور خواص صحابہ کو مسند کا اطلاق کر چکے تو پھر بھی حذف و تغیر کرتے رہے۔ یہ احتیاط دین کی وجہ سے تھا۔ کتاب خصال المسند میں ذکر کیا گیا ہے کہ:-

امام احمد نے مسند کی ترتیب میں اسناد و متن کے لحاظ سے بہت احتیاط سے کام لیا ہے اور اس میں وہی حدیثیں درج کی ہیں جو ان کے نزدیک بالکل صحیح تھیں۔ انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کی مسند متصل روایت مسند میں درج کر لی تھی کہ قریش کا یہ قبیہ میری امت کو ہلاک کر کے چھوڑے گا۔ صحابہؓ نے عرض کی ہمارے متعلق کیا ارشاد ہے تو فرمایا:-

”کاش لوگ ان سے الگ رہیں۔“

امام عبد اللہ کہتے ہیں کہ مرض الموت میں والد نے فرمایا:- اس حدیث کو قلم زد کر دو۔ کیونکہ یہ احادیث نبوی کے خلاف ہے۔

۱۔ مقدمہ المسند ص ۲۴ حذف المسند کے تعریف کے ساتھ۔

اس سے دو امر ثابت ہوتے ہیں :-

۱۔۔۔۔۔ یہ کہ امام احمد نے مسند کی تصحیح و تہذیب کا سلسلہ آخر عمر تک جاری رکھا اور جو حدیث مشہور صحاح حدیثوں سے متعارض

نظر آتی اسے حذف کر دیتے اور اس معاملہ میں کسی قسم کی کوتاہی سے کام نہیں لیا۔ اور مرض الموت تک یہ طریقہ جاری رہا۔

۲۔۔۔۔۔ امام احمد جس طرح سند پر تنقید کرتے تھے اسی طرح متن حدیث پر بھی نقد کیا کرتے تھے۔ نقد متن کے

کے بارے میں وہ امام ابو حلیفہ اور امام مالک کی طرح توسیع سے کام نہیں لیتے تھے۔ اور متن کی وجہ سے صرف اسی حدیث کو

مسترد کرتے تھے جو مشہور احادیث کے خلاف ہوتی تھی اور ظاہر ہے کہ یہ دراصل بعض روایات کو دوسری پر ترجیح کی ایک

صورت ہے۔ ہم امام احمد کی فقہ پر بحث کے وقت اس پر مزید روشنی ڈالیں گے اور امام احمد اور امام مالک کے درمیان موازنہ

کریں گے کیونکہ یہ دونوں بزرگ حدیث و فقہ کے امام تھے۔ لیکن امام مالک فقہ میں زیادہ وسیع النظر تھے۔

مسند کی احادیث | امام ذہبی نے تاریخ میں ذکر کیا ہے کہ امام احمد روایت حدیث کے سلسلہ میں صرف قوی حدیث

پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔ بلکہ ان کی مسند میں قوی اور ضعیف دونوں قسم کی حدیثیں موجود ہیں جیسا کہ خود امام نے تصریح کی ہے کہ وہ اپنے

معاصرین سے صرف وہ حدیثیں روایت کرتے تھے جن کے راوی ثقہ ہوتے۔ مگر جو روایت مشہور حدیثوں کے معارض ہوتی

اسے مسترد کرتے تھے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے بیٹے عبداللہ سے فرمایا :-

میں نے مسند میں صحیح اور مشہور دونوں قسم کی حدیثیں جمع کی ہیں اور لوگوں کو مستود الحال چھوڑ دیا ہے۔ اگر میں صرف صحیح احادیث

پر ہی اکتفا کرتا تو مسند میں اس قدر روایتیں جمع نہ کر سکتا۔ لیکن تم حدیث میں میرے طریقہ سے واقف ہو کہ میں ضعیف حدیث کی بھی

مخالفت نہیں کرتا۔ اگر اس باب میں اس کے خلاف دوسری روایت نہ ہو۔ معلوم ہوا کہ امام احمد اپنی مسند میں ہر اس حدیث کو رد نہیں کرتے

تھے جو ان کی نظر میں ضعیف ہو۔ سوا اس صورت کے کہ اس کے خلاف سند صحیح کے ساتھ کوئی دوسری روایت موجود ہو۔ جیسا کہ ابھی حضرت

ابو ہریرہ کی روایت کے متعلق اچکا ہے کہ انہوں نے اسے رد کر دیا تھا۔ اس لئے کہ یہ دوسری مشہور اور مستفیض روایات کے خلاف

تھی۔ الغرض وہ سنت کو سنت سے ہی رد کرتے تھے۔

اس کے تحت مسند میں جو حدیثیں ہیں وہ قوی بھی ہیں اور ضعیف بھی۔ علماء اس امر پر متفق ہیں کہ اصطلاح محدثین کے مطابق مسند

میں جو حدیثیں جمع کی گئی ہیں ان میں صحیح بھی ہیں اور حسن بھی اور غریب بھی۔

صحیح حدیث کی تعریف | صحیح حدیث اس حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند متصل ہو۔ اس کے راوی عادل اور ضابط ہوں۔

جو اپنے جیسے عادل اور ضابط سے روایت کریں۔ وہ شذوذ و علت سے خالی ہو۔ شذوذ سے مراد یہ ہے کہ وہ مشہور حدیث کے خلاف ہو۔ اور علت یہ ہے کہ متن کسی ایسے امر پر مشتمل ہو جو نسبت حدیث میں قدح کا موجب ہو۔ اگرچہ کوئی صریح حدیث اس کے خلاف نہ ہو۔

حدیث حسن | اور حسن اس روایت کو کہتے ہیں جس کا راوی قریب ثقف ہو یا کسی ثقف راوی نے اسے مرسل کیا ہو۔ اور طریق روایت متعدد ہوں اور صحیح حدیث کی طرح وہ شذوذ و علت سے خالی ہو۔

حدیث غریب | یہ صحیح یا حسن روایت کی ایک قسم ہے جس حدیث کا راوی اپنی روایت میں منفرد ہو۔ کسی دوسرے راوی سے وہ حدیث روایت نہ کی گئی ہو یا اس کے متن اور سند کی روایت میں راوی منفرد ہو۔ تو اس حدیث کو غریب کہتے ہیں اور اسے غریب اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا راوی دوسروں سے منفرد ہوتا ہے۔ جیسا کہ مسافر بے وطن کا حال ہوتا ہے۔ علماء حدیث کہتے ہیں کہ عام طریقہ غریب حدیث صحیح نہیں ہوتی۔ اسی لئے بعض علماء اسے صحیح حدیث کے مقابل میں ذکر کرتے ہیں۔

حافظ ذہبی کا تبصرہ | حافظ ذہبی لکھتے ہیں کہ امام احمد السی غریب حدیث قبول نہیں کرتے تھے جس کا راوی منفرد ہو۔ سوا اس کے کہ علماء حدیث کے نزدیک وہ معروف ہو۔ لیکن جو روایت معزز نہ ہو اسے ترک کر دیتے تھے۔

معاملہ کچھ بھی ہو لیکن یہ بات بحقیق ثابت ہو چکی ہے کہ مستندین صحیح احسن اور غریب تینوں قسم کی حدیثیں موجود ہیں۔

روایات ضعیفہ | لیکن علماء کے مابین اختلاف اس میں ہے کہ آیا مستندین ضعیف روایتیں بھی موجود ہیں یا نہیں۔ اور علمی تحقیق ہمیں مجبور کرتی ہے کہ ہم یہ فرض کر لیں کہ مستندین ضعیف حدیثیں بھی موجود ہیں۔ یہ فرض محض عقلی نہیں ہے جس میں کوئی جانب بھی رنج نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ ایسا احتمال ہے جس کی تائید دلیل علمی سے ہوتی ہے اور اس کی بنیاد چیزوں پر ہے۔

۱۔ امام احمد آخر دم تک حدیثیں خدمت کرتے رہے۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ انہوں نے قریش کے متعلق رض الموت کے وقت حضرت ابوہریرہ کی روایت خدمت کر دی۔ جب انہیں معلوم ہوا کہ یہ حدیث ضعیف ہے پس ہو سکتا ہے کہ اس کے بعد بھی کچھ ضعیف حدیثیں ان سے مخفی رہی ہوں۔

۲۔ حضرت امام صاحب نے اپنے صاحبزادے کے لئے جو قاعدہ ذکر کیا تھا۔ جسے ہم ابھی ذکر کر چکے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ امام صاحب کسی ایسی حدیث کو رد نہیں کرتے تھے جو منسوب الی السنت ہو۔ سوا اس صورت کے کہ کوئی دوسری قوی حدیث اس کے معارض ہو۔ چنانچہ وہ کسی حدیث کو علل حقیقہ کی وجہ سے مسترد نہیں کرتے تھے مثلاً یہ کہ وہ کسی مشہور فقہی قاعدے کے خلاف ہو بلکہ ان کی عبارت میں اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ مستندین ضعیف روایتیں بھی موجود ہیں۔

نتیجہ جو ہم نے بیان کی ہے جس طرح وہ تحقیق علمی کی رو سے صحیح ہے۔ اس طرح امام احمد کے بیان کردہ منہاج کے بھی

مطابق ہے۔

لیکن علماء کے نزدیک اس امر میں اختلاف ہے کہ کیا مسند میں موضوع یا مکتبہ وائیں
مسند احمد اور موضوع حدیثیں

بھی پائی جاتی ہیں یا نہیں؟ بعض کا خیال ہے کہ اس میں کوئی موضوع روایت نہیں

ہے۔ اور دوسروں کا خیال ہے کہ اس میں موضوع روایت تو نہیں ہے لیکن ضعیف روایتیں موجود ہیں۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ اس بات کو تو مانتے ہیں کہ مسند میں اصطلاح محدثین کے لحاظ سے ضعیف روایتیں موجود ہیں لیکن وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ امام احمد کی روایت کردہ مسند میں کوئی موضوع روایت بھی موجود ہے۔ جو موضوع روایت نظر آتی ہے وہ امام عبداللہ بن احمد سے قطعی روایت کردہ اضافہ ہے۔ چنانچہ وہ منہاج السنہ میں فرماتے ہیں:-

امام احمد نے فضائل صحابہ۔۔۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ وغیرہم۔۔۔ میں ایک کتاب لکھی ہے۔ اس میں وہ روایات ہیں جو مسند میں نہیں ہیں۔ اور مسند وغیرہ میں جو روایتیں امام احمد نے درج کی ہیں ضروری نہیں وہ ان کے نزدیک حجت بھی ہوں۔ بلکہ وہ ہر ایسی روایت قبول کر لیتے ہیں جو اہل علم نے بیان کی ہو لیکن مسند کی روایت میں انہوں نے یہ شرط رکھی ہے کہ کسی ایسے راوی سے روایت نہیں کریں گے جو دروغ گوئی میں مشہور ہو۔۔۔ اگرچہ اس میں ضعیف روایتیں موجود ہیں۔۔۔ اور مسند میں ان کی یہ شرط ایسی ہی ہے جیسے امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں رکھی ہے۔ مگر جہاں تک کتب فضائل کا تعلق ہے اس میں امام احمد نے اپنے شیوخ سے جو کچھ سنا وہ روایت کر دیا خواہ وہ صحیح ہو یا ضعیف، کیونکہ فضائل کے اب میں ان کا یہ مقصد نہیں کہ جو روایت قابل قبول ہو اسے ہی درج کریں۔ پھر ان کے صاحبزادے عبداللہ نے مسند میں کچھ اضافے کئے ہیں اور ابوبکر القطیبی نے بہت سی موضوع حدیثوں کا اضافہ کیا ہے اور جمال نے یہ سمجھ لیا ہے کہ یہ موضوع حدیثیں بھی امام احمد نے روایت کی ہیں۔ حالانکہ یہ بالکل غلط خیال ہے۔

لیکن حافظ عراقی کو اس بارے میں ابن تیمیہ سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مسند میں ضعیف حدیثیں تو بہ کثرت موجود ہیں اور کچھ موضوع بھی ہیں۔ وہ امام ابن تیمیہ کے اس بات میں مخالفت ہیں کہ موضوع روایتیں قطعی کی اضافہ کردہ ہیں۔ امام احمد یا ان کے

سہ اہل علم میں یہ اضافے "الاجزاء القطیعیات" کے نام سے مشہور ہیں جو کہ ابوبکر احمد بن جعفر ابن حمدان بن مالک بن شیبہ البغدادی

القطیبی، مسند العراق نے عبداللہ بن احمد بن حنبل سے تاریخ وزمیں روایت کئے ابوبکر القطیبی چوتھی صدی ہجری کے علماء سے ہیں۔

صاحبزادے عبداللہ کی روایات نہیں ہیں۔ عراقی اپنے دعوے کی تائید میں ایک توادی دلیل بیان کی ہے اور کچھ ایسی حدیثیں گناہی جن کے بارے میں علماء کہتے ہیں کہ یہ موضوع روایتیں ہیں۔ اور انہیں امام احمد یا ان کے بیٹے عبداللہ نے روایت کیا ہے۔ اس پر ابن حجر نے "القول المسدود فی الذب عن مسند احمد" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں عراقی کے پیش کردہ اعتراضات کا جواب دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ امام احمد یا ان کے صاحبزادے کی روایت کردہ کوئی حدیث بھی موضوع نہیں ہے۔

ہم اس بحث کو یہاں چھوڑتے ہوئے کہتے ہیں کہ علماء کا اس بات پر تقریباً اتفاق ہے کہ مسند میں ضعیف روایتیں ہیں۔ کیونکہ امام احمد ان سے بھی روایت قبول کر لیتے تھے جو کذب گوئی کے ساتھ مشہور نہیں تھے اور جن کا حفظ کمزور تھا اور ایسی روایت سے احتجاج بھی کرتے تھے۔ لیکن موضوعات کا جہاں تک تعلق ہے تو علماء کا کہنا ہے کہ امام احمد کی روایت کردہ کوئی حدیث موضوع نہیں ہے۔ ہاں ابن جوزی کی طرف یہ بات منسوب ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مسند میں بعض موضوع حدیثیں ایسی ضرور ہیں جو غلطی سے نقل ہو گئی تھیں اور یہ نہیں ہو سکتا کہ امام احمد نے انہیں روایت کیا ہو یا ان سے اخذ کی ہوں جو عمد اچھوٹ بولنے کے عادی تھے۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ بعض علماء تو یہ کہتے ہیں کہ مسند احمد میں بروایت احمد کوئی موضوع روایت نہیں ہے اور بعض کا خیال ہے کہ اس میں ایسی موضوع حدیثیں بھی ہیں جو امام احمد کی روایت سے ہیں۔ لیکن علماء کا سربراہ کردہ اس پر متفق ہے کہ اس میں ضعیف روایات موجود ہیں۔ ضعیف اور موضوع میں فرق یہ ہے کہ موضوع وہ ہے جس کے کذب پر دلیل موجود ہو اور ضعیف وہ ہے جو روایت صحیحہ کے معیار پر پوری نہ اترتی ہو اور اگر اس کے کذب پر دلیل نہ ہو تو ہو سکتا ہے کہ اس کا راوی صادق ہو۔

اب ہم اس بحث کو ابن جوزی کے اس قول پر ختم کرتے ہیں جس میں انہوں نے ان لوگوں کے دعویٰ کی تکذیب کی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مسند میں کوئی ضعیف حدیث نہیں ہے یہ لوگ بلند قدر علماء سے نہیں ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:- بعض اصحاب حدیث نے مجھ سے دریافت کیا کہ مسند میں غیر صحیح حدیثیں موجود ہیں؟ میں نے کہا ہاں تو میری یہ بات ان لوگوں کو ناگوار گزری جو مذہب حنبلی سے نسبت رکھتے تھے۔ میں نے سمجھا کہ یہ عوام ہیں اور ان کی حرکات میں کوئی دھیان نہ دیا۔ اس اثنا میں انہوں نے فتاوے لکھے ان میں اہل خراسان کی ایک جماعت بھی تھی جن میں ابو العلاء المہذبی خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انہوں نے اس بات کو برا مانا اور اس بات کی تردید کے طور اس بات کے قائل رہے کہ قائل دینی مجھ میں کو برا بھلا کہنے لگے۔ میں ان کی اس حرکت پر سخت حیران ہوا اور دل میں سوچا کس قدر تعجب کا مقام ہے کہ اہل علم بھی عامیوں کی سی باتیں

لے یہ کتاب حیدر آباد دکن میں طبع ہو کر شائع ہو چکی ہے۔ مترجم

کرنے لگے ہیں۔ اور یہ بات صرف اس لئے کہتی کہ انہوں نے حدیث تو سن لی مگر اس کی صحت و سقم کی پرکھ نہیں کی تھی۔ اور اس شخص کے متعلق جو میری طرح کوئی بات کہتا، یہ سمجھ لیا تھا کہ یہ امام احمد پر طعن کرتا ہے۔ حالانکہ یہ بات نہیں کہتی، امام احمد نے مشہور و راہجید اور ردی ہر قسم کی احادیث روایت کی ہیں۔ پھر خود ہی انہوں نے اپنی بہت سی روایت کی ہوئی حدیثیں رد بھی کی ہیں اور ان کا ذکر تک نہیں کیا اور اسے مذہب قرار نہیں دیا۔ کیا یہی قائل حدیث نبیذ کے مجہول ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ اور جن لوگوں کی ابو بکر الخلال کی کتاب العلل پر نظر ہے وہ جانتے ہیں کہ اس کتاب میں بہت سی احادیث ایسی ہیں جو مسند میں موجود ہیں۔ اور امام احمد نے ان پر طعن کیا ہے۔

اور میں قاضی ابوالعباس محمد بن حسین الفراء کے خط سے مسئلہ نبیذ کے بارے میں نقل کر چکا ہوں کہ امام احمد نے اپنی مسند میں مشہور حدیثیں روایت کی ہیں اور انہوں نے صحت و سقم کا لحاظ نہیں کیا۔ عبداللہ کے قول سے یہ بات ثابت ہوتی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے پوچھا۔

ربیع بن خراش کی حدیث کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جو خلیفہ سے روایت کرتے ہیں؟
فرمانے لگے:-

کیا اس حدیث کے متعلق دریافت کر رہے ہو جسے عبدالعزیز بن رواد روایت کرتے ہیں؟
میں نے عرض کی ہاں اسی حدیث کے متعلق پوچھتا ہوں۔
انہوں نے فرمایا:-

یہ حدیث دوسری احادیث کے خلاف ہے۔
میں نے کہا:-

پھر آپ نے اسے مسند میں کیوں روایت کیا ہے؟

فرمانے لگے میں نے مسند میں مشہور روایات درج کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگر میں اس میں صحیح روایات درج کرنے لگتا تو اس مسند میں تھوڑی تھوڑی حدیثیں ہی روایت ہو سکتیں۔ لیکن بیٹا! حدیث میں تم میرے اصول کو جانتے ہو۔ اگر کسی مسئلہ میں حدیث دے تو میں ضعیف حدیث رو نہیں کرتا۔ قاضی ابوالعباس کہتے ہیں جب انہوں نے خود ہی بتا دیا ہے کہ حدیث کے متعلق میرا اصول یہ ہے تو جو لوگ مسند کو صحت کا معیار قرار دیتے ہیں وہ امام صاحب کے مقصد کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔

ابن جوزی اپنی بات کو ان الفاظ پر ختم کرتے ہیں :-

اس بات سے مجھے سخت صدمہ پہنچا ہے کہ اس زمانہ میں علماء بھی اپنی تقصیر علمی کے باعث عوام کی طرح بن چکے ہیں۔

جب کوئی موضوع حدیث ان کے سامنے لائی جاتی ہے تو کہہ دیتے ہیں یہ روایت (صحیح) ہے۔ ان کی اس دہلیز پر رد آتا ہے۔ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ۔

خاتمہ بحث

یہ ہے مسند امام احمد اور یہ ہیں اس کے بارے میں علماء کے اقوال، اور یہ ہے اس کی احادیث کی مقدار قوت۔ ہم آئندہ صفحات میں اس پر مزید روشنی ڈالیں گے جبکہ اثبات فردع کیلئے احتجاج بالسنۃ کے متعلق امام احمد کا نظریہ بیان کریں گے۔ جہاں کہ وہ اصول ذکر کریں گے جن پر فقہ حنبلی کی بنیاد قائم ہے۔

اب ہم فقہ حنبلی کے نقل پر بحث کرتے ہیں۔

فقہ حنبلی کی تفہیم و تدوین

یہ بات ہم بتا چکے ہیں کہ امام احمد نے فن فقہ میں کوئی ایسی کتاب تصنیف نہیں کی جسے ان کے مذہب کی بنیاد قرار دیا جاسکے اور یہ کہ انہوں نے حدیث کے سوا کچھ نہیں لکھا۔ البتہ علماء نے دوسرے خاص خاص موضوعات پر چند کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً مناسک کبیر، مناسک صغیر، مسائل نماز پر ایک چھوٹا سا رسالہ جو دراصل انہوں نے ایک امام کی طرف لکھا تھا۔ امام احمد نے اس کے پیچھے نماز پڑھی تو اس نے نماز پڑھانے میں کچھ غلطیاں کیں۔ اس پر یہ رسالہ تحریر فرمایا۔ جو مصر میں طبع ہو چکا ہے۔ امام احمد کے یہ رسالے ان مسائل پر ہیں جن میں اثر حدیث بکثرت موجود ہیں۔ اور ان کے متعلق قیاس رائے یا فقہی استنباط کی ضرورت پیش نہیں آتی بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کا اتباع اور نصوص کا۔ اس بنا پر ان کے یہ رسالے یعنی رسالہ فی الصلوٰۃ، مناسک کبیر، مناسک صغیر۔ دراصل کتب حدیث ہی ہیں۔ اگرچہ ذہنی موضوع پر ہیں جس پر فقہ میں شرح و بسط اور پوری وضاحت کے ساتھ بحث کی گئی ہے۔ لیکن اکثر عبادات کی طرح وہ ایسے اعمال ہیں جو نصوص صریح سے ثابت ہیں یا ان پر عمل مروی کی اتباع ہے۔

تصانیف | امام احمد نے جو کتابیں تصنیف کی ہیں وہ فی الجملہ حدیث میں ہیں، ان کے نام یہ ہیں :-

المسند، التاريخ، النسخ والمفحوش، المقدم والمؤخر فی کتاب اللہ، فضائل الصحابہ، المناسک الکبیر

المناسک الصغیر، کتاب الزہد

ان کے علاوہ چند رسائل ایسے بھی ہیں جن میں انہوں نے قرآن پاک کے متعلق اپنے نظریہ کی وضاحت کی ہے۔ ازاں جملہ کتاب الرد علی الجہمیۃ والرد علی الزنادقہ ہے جن کی طرف ہم پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں۔ ان کی زندگی اور کلامی آراء کے

سلسلہ میں ہم نے ان سے عبارتیں بھی نقل کی ہیں۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ امام احمد نے فقہ میں کوئی کتاب تدوین نہیں کی اور نہ ہی اپنے تلامیذ کو ایسا
 اٹھا کر دیا ہے۔ جیسے امام ابو حنیفہ کیا کرتے تھے۔ لہذا امام احمد کی فقہ کے نقل کے بارے میں جس چیز پر بھروسہ کیا جا
 سکتا ہے۔ وہ ان کے تلامذہ کا کیا ہوا کام ہے۔ اور اس مرحلہ پر ہم متعدد جہات سے امام احمد کی فقہ پر غیر انگریزوں کا اثر
 دیکھتے ہیں۔

۱۔ امام احمد زندگی بھر اپنے فتاویٰ و اقوال فقہ کی نقل و تدوین اور ان کی نشر و اشاعت کو برا سمجھتے رہے۔ جیسا کہ ہم پہلے اشارہ
 کر چکے ہیں۔ چنانچہ مروی ہے کہ احمد بن الحسین بن حسان کہتے ہیں کہ:-

ایک شخص نے ابو عبد اللہ (امام احمد) سے عرض کی کہ میں ان مسائل کو لکھ لیتا چاہتا ہوں۔ کیونکہ مجھے نسیان کا خدشہ ہے۔
 امام احمد بن حنبل نے فرمایا۔ مت لکھو۔ کیونکہ میں یہ پسند نہیں کرتا کہ میرے فتاویٰ لکھے جائیں۔ اسی طرح ایک مرتبہ کسی شخص کے متعلق
 محسوس کیا کہ وہ کچھ لکھ رہا ہے۔ اور اس کی آستین میں کچھ کاغذ بھی ہیں۔ امام احمد نے اس سے فرمایا۔ میری رائے مت لکھو، میں
 ایک مسئلہ کے متعلق اب جو کچھ کہتا ہوں شاید کل اس سے رجوع کر لوں۔

پس جب امام احمد خود ہی پسند نہیں کرتے تھے کہ ان سے مسائل نقل کئے جائیں اور جو کچھ ان سے لکھا گیا۔ اس پر بھی
 وہ راضی نہیں تھے۔ بیان سے خفیہ طور پر لکھا گیا۔ پس ضروری ہے کہ جو کچھ ان سے منقول ہے وہ بہت کم ہو۔ لیکن جب فی الواقع وہ بہت
 زیادہ ہے تو عقلاً اس کا غلط ہونا راجح ہے۔ اور ان سے منقولہ مسائل امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ سے روایت شدہ مسائل سے کم نہیں ہیں
 لہذا مخالفت کے باوجود مسائل منقولہ کی یہ کثرت یقیناً خطا پر مبنی ہے اور رو کر دینے کے لائق۔

۲۔ امام احمد کے جن اصحاب نے ان سے مسائل کثیرہ نقل کئے ہیں اور جو لوگ ان کی فقہ کا سب سے بڑا منبع تھے۔ ان کی تحریروں
 سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ امام احمد کے ملاحظہ کرنے کے بغیر وہ مسائل نشر کئے گئے ہیں۔ چنانچہ حرب الکراتی جنہوں نے امام احمد سے
 بہت زیادہ مسائل نقل کئے ہیں ذکر کرتے ہیں کہ انہوں نے چار ہزار مسئلے سن کر اور امام احمد کو دکھائے بغیر نشر کئے تھے۔ بلکہ حنبلی فقہ کے
 سب سے بڑے راوی ابو بکر الخلال بیان کرتے ہیں کہ وہ مسائل جو انہوں نے حرب الکراتی سے روایت کئے ہیں۔ ان میں چار ہزار ایسے مسئلے
 ہیں جو حرب نے امام احمد سے ملاقات کے بغیر ہی روایت کر دیئے تھے۔

چنانچہ ابو بکر الخلال کے بیان کا متن یہ ہے:-

حرب الکراتی نے مجھ سے کہا کہ میں شروع سے ہی صوفی منش آدمی تھا۔ لہذا میں سماع کے لئے امام احمد کی خدمت میں حاضر

نہیں ہو سکا۔ اور مجھ سے کہا کہ یہ سائل میں نے ابو عبد اللہ (احمد بن حنبل) کی خدمت میں حاضر ہونے سے پہلے ہی حفظ کر لئے تھے۔ اور
 ایسے ہی کچھ سائل اسحق بن راہویہ کی خدمت میں حاضر ہونے سے قبل یاد کر لئے تھے۔ اور کہنے لگا امام احمد سے جو سائل میں نے
 روایت کئے ہیں۔ ان کی تعداد چار ہزار ہے اور اسحاق بن راہویہ کے سائل کی تعداد کو میں نے شمار نہیں کیا۔^۱

جب ابو بکر الخلال جیسا شخص جو مذہب حنبلی میں وہی حیثیت رکھتا ہے۔ جو مذہب مالکی کی روایت میں اسد بن الفرات
 اور سخون کو حاصل ہے۔ اور سخون وہ ہے جس کی اکثر فروعات المدونہ میں جمع کی گئی ہیں، یہ مانتا ہے کہ اس نے اکثر سائل ایسے
 روایت کئے ہیں جو امام صاحب کی زندگی میں براہ راست ان سے حاصل نہیں کئے اور ان کی تعداد بہ کثرت ہے تو احتیاط اس میں ہے
 کہ نقل مطلق ہو۔ اور جب تک ان کے متعلق شبہ زائل نہ ہو جائے انہیں تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

۳۔۔۔ امام احمد بن حنبل فتویٰ میں نہایت احتیاط برتتے تھے۔ اور اپنے آپ کو اثر کا پابند بنا رکھا تھا۔ اور اثر و نفوذ
 کے بغیر ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھتے تھے۔۔۔ اور افتار کے وقت اشد ضرورت کے بغیر وہ رائے سے کام نہیں لیتے
 تھے۔۔۔ ایسے محتاط اور متوقف شخص سے بہت زیادہ روایات مروی ہیں۔ اور پھر جو اقوال ان سے منقول ہیں وہ باہم
 متضاد بھی ہیں۔ اور امام احمد کی اس عادت کے بھی خلاف ہیں کہ امام احمد انہی سائل کے بارے میں فتویٰ دیتے تھے جو واقعی ہو
 اور فرضی سائل میں فتویٰ دینے کے خوگر نہ تھے اور پھر عام طور پر پیش آمدہ سائل میں بھی "لا ادری" کہہ دیتے تھے۔ اور اس مسلک
 میں وہ امام مالک اور ابن عیینہ کی اقتداء کرتے تھے۔ لہذا یہ کثرت قطعاً قلت فتویٰ اور "لا ادری" کی کثرت اور انتہائی ضرورت کے
 بغیر فتوے نہ دینے کی عادت کے خلاف ہے۔ مزید برآں یہ کہ وہ اپنے سائل فقیرہ کے نقل کرنے سے بھی منع کرتے تھے۔

۴۔۔۔ مشہور یہ ہے کہ امام احمد نے ان بہت سے سائل سے جو خراسان میں ان کے نام مشہور ہو گئے
 تھے رجوع کر لیا تھا اور ان کی نسبت سے بیزاری کا اظہار کیا تھا۔ تو جن سائل کی وہ نفی کر چکے تھے وہ ان کی طرف کیسے منسوب
 ہو سکتے ہیں جبکہ وہ اعلان کر چکے تھے کہ یہ میرے سائل نہیں ہیں۔ اور میری جانب سے ان کی نقل صحیح نہیں ہے۔

۵۔۔۔ امام احمد سے جو فقہ منقول ہے وہ اس قدر متضاد اقوال پر مشتمل ہے کہ عقلاً ان تمام کی امام احمد کی
 طرف نسبت صحیح معلوم نہیں ہوتی۔ کتب حنابلہ میں سے کوئی کتاب کھول لیجئے اور پھر کسی ایک باب کا مطالعہ کیجئے تو آپ کو معلوم
 ہو جائے گا کہ بہت سے سائل میں "لا" اور نعم سے اختلاف پایا جاتا ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں نفی مجرد اور اثبات مجرد پر مشتمل ہیں۔

مثلاً ہم کتاب الفروع اٹھاتے ہیں اور ابواب زکوٰۃ میں ایک باب کا مطالعہ کرتے ہیں اور یہ مسئلہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ جامع زکوٰۃ اگر زائد زکوٰۃ وصول کرنے
تو کیا یہ زیادتی آئندہ سال کی زکوٰۃ میں شمار ہو سکتی ہے یا نہیں اور عامل کو جو نذرانے پیش ہوتے ہیں کیا وہ زکوٰۃ میں شمار ہو سکتے ہیں یا نہیں اس
بارے میں امام احمد فرماتے ہیں:-

اگر سماعی صدقہ وصول کرنے والا حق واجب سے زائد زکوٰۃ وصول کرے تو وہ دوسرے سال کی زکوٰۃ میں شمار ہوگی۔ مسئلہ بالضرحت
منکوحہ ہے، امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عامل کو جو زائد نذرانے پیش کئے جاتے ہیں وہ زکوٰۃ میں شمار نہیں ہوں گے۔ اگر تخمینہ میں زیادتی ہو جائے
تو کیا وہ زیادتی زکوٰۃ میں شمار ہوگی یا نہیں؟ اس میں دو روایتیں ہیں:-

اس طرح آپ جب بھی ذرا اطمینان سے کچھ مطالعہ کریں گے تو بہت سی روایات میں اختلاف نظر آئے گا۔ پھر دونوں مختلف روایتوں
میں غلط یا صحیح تطبیق کی صورت نظر نہیں آئے گی تو لا محالہ ایسی باتوں سے ان روایات کے متعلق شک و شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اگرچہ
یقینی طور پر وہ مسترد نہیں ہو سکتیں۔

یہ ہیں وہ اعتراضات جن کے ذریعہ فقہ حنبلی کے گرد و غبار انگیزی کی جاتی ہے۔ اور جب اس کے ساتھ یہ بات بھی اضافہ کر
لی جائے کہ بعض متقدمین فقہاء امام احمد کو فقہاء سے ہی شمار نہیں کرتے تھے۔ جیسے ابن جریر الطبری اور ابن قتیبہ
بلکہ محدثین کے زمرہ میں داخل کرتے تھے۔ پھر اگر یہ مجموعہ فقہاء امام احمد کا ہوتا تو ان متقدمین کے شایاں نہیں تھا کہ فقہاء
کے دفتر سے ان کا نام حذف کر دیتے بلکہ ان کا شمار تو فقہاء کی صف اول میں کرنا چاہیے تھا۔ کیونکہ ان فقہی روایات کی تعداد جو امام احمد
کی طرف منسوب ہیں ان روایات سے زیادہ قرار پاتی ہے جنہیں امام احمد نے روایت اور نشر کیا ہے

بہر حال یہ وہ گرد و غبار ہے جو امام احمد کی فقہ کے گرد اڑایا جاتا ہے۔ اور اس غبار سے اگرچہ ان لوگوں کی آنکھوں میں کھٹک
پیدا ہو جاتی ہے جن کی نظر حقائق تک نہیں پہنچتی۔ لیکن ہم اس سے بھی انکار نہیں کر سکتے کہ امام احمد کے اس فقہی مجموعہ کی نسبت
کو علما نسلاً بعد نسل قبول کرتے چلے آئے ہیں اور مسائل تاریخیہ کے بارے میں ہمارا معیار یہ ہے کہ جن مسائل کی نسبت کو نسلاً بعد نسل
قبول کرتے چلے آئے ہیں۔ اس کی نسبت کا ہم انکار نہیں کر سکتے جب تک اس کے لبطان پر قوی اور حکم دلیل نہ ہو۔ اور یہ غبار انگیزیاں
جن کا ہم نے ذکر کیا ہے ایسی نہیں ہیں جو علماء کی تسلیم کردہ نسبت کو باطل قرار دے سکیں جو صدیوں اور شتوں سے ثابت چلی آرہی ہے۔

سنة الفرد ۹۲۵ھ ۱۲۱۱- از شیخ شمس الدین ابو عبد اللہ بن فلاح الحنبلی المتوفی ۶۱۲ھ (الداخل لابن بدران ۲۱۳ھ)

بجز اس کتاب کے متعلق دیکھئے کشف الظنون ص ۱۵۳ و الدرر الكامنة لابن حجر ۲۱۲ ص ۱۲ فی ترجمہ المؤلف مترجم

اگرچہ علماء میں کچھ لوگ ایسے بھی نظر آتے ہیں جو امام احمد کو فقیہ نہیں مانتے تو اس کی بنیاد اس پر ہے کہ امام احمد بالذات حدیث کی طرف مائل تھے اور ان کے فتاویٰ اور مسائل تفریح و تخریج فقہی کے مقابلہ میں روایت حدیث سے زیادہ قریب ہوتے تھے۔ اور انہوں نے امام مالک کی طرح کوئی فقہی منہاج معین نہیں کیا تھا جس کی روشنی میں احادیث کا درس دیتے اور نہ ہی امام ابو حنیفہ کی طرح ایک فقیہ کی حیثیت سے ان روایات کی تفسیر کرتے تھے جس سے کہ حکم غیر منصوص کی تخریج ہو سکے بلکہ امام شافعی کی طرح انہوں نے اصول فقہ میں مہارت بھی پیدا نہیں کی تھی اور نہ ہی نصوص میں قیاس اور قواعد فقہیہ کی رو سے حکم لگاتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ پہلے وہ محدث تھے اور پھر فقیہ اور درس حدیث سے ان کا مقصد تخریجات فقہی حاصل کرنا نہیں تھا۔ بلکہ وہ مقصود بالذات حدیث کو قرار دیتے تھے اور کسی دوسرے علم کے حصول کا اسے وسیلہ نہیں بناتے تھے۔ پھر جب وہ درجہ امامت کو پہنچ گئے اور لوگ ان سے مسائل پوچھنے لگے تو فقیہ بننے پر مجبور ہو گئے۔ انہوں نے نص کے بغیر فتویٰ نہیں دیا۔ اگر کسی مسئلہ میں صحابہ یا بعض کبار تابعین کا فتویٰ پاتے تو اس کو ذکر کر دیتے تھے اور اس کے پس منظر کی تفتیش نہیں کرتے تھے اور اگر صحابہ یا تابعین کا فتویٰ نہ پاتے تو مجبور ہو کر اپنے پاس سے قیاس کرتے تھے۔ لہذا ان کی فقہ اثر یا اس سے ملتی جلتی چیزوں پر مبنی تھی یہی وجہ تھی کہ وہ فقیہ سے زیادہ محدث مشہور ہوئے۔

اگرچہ امام احمد نے اپنے اصحاب کو نقل مسائل سے منع کیا تھا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ بعض اوقات اپنی جانب سے منقول فتاویٰ کی تصدیق پر مجبور ہو جاتے تھے۔ اصل میں انہیں اس بات کا اندازہ نہیں تھا کہ ان کے بیان کئے ہوئے مسائل اس قدر شہرت حاصل کر لیں گے اور اس بات کے بہت فکر مند رہتے تھے کہ اللہ کے دین میں کوئی بات اپنی رائے سے کہیں اور نہ یہ چاہتے تھے کہ ناگزیر حالت میں انہوں نے جو فتوے دے دیے ہیں ان کا بوجھ اٹھائیں۔ اس لئے کبھی تورع اور زہد کے جذبہ کے تحت ایسے مسائل سے رجوع کا اعلان کر دیا اور ایسا بھی ہوا کہ جن مسائل سے رجوع کا اعلان کیا تھا انہیں دوبارہ قبول بھی فرمایا۔ چنانچہ المکوش رجوع کا اعلان سن کر جب دوبارہ ان مسائل کو ان کی خدمت میں پیش کرتے ہیں۔ تو حضرت امام صاحب ان کی توثیق فرما دیتے ہیں۔

بحث کے دو اور پہلو اب زیر بحث مسئلہ کے دو اور پہلو ایسے رہ جاتے ہیں جنہیں فقہ حنبلی سے تنگ بہرہ زائل کرنے کے لئے صاف کرنا ضروری ہے۔ پہلی بات نقل فقہ کے باب میں امام احمد کے تورع کے باوجود ان سے منسوب

کی کثرت، نقل اور اس کا شیوع۔ دوسرے ان کے بعض شاگردوں کا امام صاحب سے ملاقات کے قبل ہی بہت بڑی تعداد
فتاویٰ کا نقل کرنا۔

اس میں شک نہیں کہ دور ابتلاء کے بعد امام احمد سارے عالم میں مشہور و معروف ہو گئے تھے۔ اور علم دین کے ہر قسم کے
فروعی مسائل میں خواہ وہ عقیدہ سے متعلق ہو یا حدیث و فقہ کے بارے میں ہوں، وہ مرجع انام بن گئے تھے اور ابتلاء کے بعد آپ
بیس برس تک زندہ رہے۔ لوگوں نے انہیں اپنا امام بنالیا تھا۔ جب انہیں کوئی مشکل پیش آتی تو ان کے آستانہ پر حاضر ہوتے
اور یہ کیسے ہو سکتا تھا کہ امام احمد فتویٰ کے سلسلہ میں بشر المرسی اور اس اخوان کے لئے میدان خالی چھوڑ دیتے۔ جو کہ مسئلہ خلق و
میں غور و خوض کر چکے تھے۔ اور امام احمد ان کے طرز عمل کو فسق خیال کرتے تھے۔ بلکہ محفول طریقہ یہ تھا کہ اثر و حدیث میں اپنے
علم کی بنا پر وہ فتویٰ دیتے اور اپنے علم کو نشر کرتے۔ اگر کسی مسئلہ میں حدیث ضعیف بھی نہ ملتی تو اپنی رائے سے اجتہاد کرتے
ان کی رائے کا سرچشمہ سنت نبوی تھی اور اسی کو وہ مبدا و منہج، مقدمہ و غایت اور آغاز و انجام خیال کرتے تھے۔ انہوں نے بہت سے
فتوے دیے اور استفسار کی کثرت ہو تو مسائل فقہ میں خود بخود اضافہ ہو جاتا ہے۔ خصوصاً دور ابتلاء کے بعد تو آپ علم کا بلند پہاڑ بن گئے
تھے اور عالم اسلام سے تمام لوگ ان کی خدمت عالیہ میں حاضر ہوئے ان کی زیارت کو تبرک خیال کرتے اور حدیث و فتویٰ حاصل کر کے واپس
لوٹتے۔ لہذا مسائل میں یہ کثرت کوئی تعجب خیز نہیں ہے۔ بلکہ ان حالات میں اگر فتویٰ کی قلت ہوتی تو وہ ضرور حیرت انگیز ہوتی۔ کیونکہ آپ
اپنے زمانہ میں شہرت کے اعتبار سے منفرد تھے۔ امام ابو حنیفہ کے معاصرین میں تو امام مالک، لیث اور افراعی جیسے بزرگ موجود تھے۔ اور
یہ سب فقہ میں بلند پایہ امام تھے۔ اور امام شافعی کے دور میں قاضی ابو یوسف، امام محمدؒ اور امام احمد تھے۔ لیکن دور ابتلاء کے بعد جو شہرت
اور منزلت امام احمد کو حاصل ہوئی اس باب میں کوئی دوسرا ان کا حریف نہیں تھا اور فتویٰ کی کثرت بھی شہرت کے تابع ہوتی ہے۔
پھر جب امام احمد کی زندگی میں ہی ان کی فقہ یا مسائل فقہ پھیل چکے تھے تو ضروری تھا کہ امام احمد کی شہرت کے باعث ان
کی فقہ بھی مشہور ہوتی۔ اور جب وہ فقہ مشہور اور شائع ہو گئی تو جائز تھا کہ جو لوگ امام صاحب سے باہر مسئلہ کسب فیض نہیں کر سکتے تھے۔ وہ ان
لوگوں سے اسے نقل کرتے جنہوں نے امام احمد سے سنا تھا۔ پھر حفظ و نقل کے بعد حرص و شوق کا جذبہ انہیں کشاں کشاں امام صاحب
کی بارگاہ میں بھی لے آیا۔ حرب الکربانی کی طرف نسبت کی یہی وجہ تھی۔ وہ ایک متصوف آدمی تھے۔ پھر امام احمد اور اسحق بن راہویہ
کے مسائل سے آگاہ ہوئے۔ اور ان کو نقل کر لیا۔ پھر نقل و روایت کے بعد وہ امام احمد کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اور ان سے
بالمشافہہ روایت کا شرف حاصل کیا۔ تو اس نسبت میں اس قسم کا طعن نہیں ہو سکتا۔ جس کی بنا پر اس فقہ کو مسترد کر دیا جائے اور نہ ہی کوئی

بقول سبب نظر آتا ہے۔ جو شک وریب کا باعث بن سکے اور جو کچھ ہمارے سامنے موجود ہے اسے منہدم قرار دے۔

اختلاف روایات کا سبب

اب رہا اقوال و روایات میں اختلاف تو یہ کوئی انوکھی بات نہیں ہے۔ سبب ان کے اقوال میں اختلاف موجود ہے اور روایات کی کثرت و قلت میں بھی ان کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور تمام مذاہب اور کے روایات میں ایک عام صورت میں پایا جاتا ہے۔ اور اس کا باعث تحریری حق میں ان کا اخلاص تھا جو انہیں کسی مسئلہ میں ایک رائے قائم کرنے پر مجبور کرتا تھا اور دوسرے وقت میں پھر اس رائے کے خلاف فتویٰ دیتے تھے اور امام احمد کی فقہ بھی بطریق روایت نقل ہوئی ہے اور نقل میں اختلاف کا احتمال ہوتا ہے۔ کیونکہ امام احمد کبھی کسی مسئلہ میں ایک رائے دیتے تھے اور کبھی اس سے رجوع فرما لیتے۔ اور پہلے ناقل کو ان کے رجوع کا علم نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے دونوں روایتیں نقل ہو جاتی تھیں۔

اور یہ اختلاف امام شافعی کے فقہی اقوال میں بھی پایا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ربیع بن سلیمان، جو کہ آخری دور میں کتب شافعی باعتبار نقل ہے، کے متعلق بھی آپ دیکھیں گے کہ ایک مسئلہ میں دو قول نقل کر دیتے ہیں اور کبیران کے ساتھ یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ انہوں نے اس مسئلہ میں قول بھی سنے ہیں۔ یہ صحت نقل میں شک کا موجب نہیں ہے بلکہ امام شافعی کی خود یہ عادت تھی کہ احیاناً ایک مسئلہ میں دو احتمال ذکر کر دیتے تھے۔ اور کسی ایک احتمال کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتے تھے۔

طلب حقیقت اور اخلاص میں توسع طعن کا موجب نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اس سے صحت نقل میں شک پیدا ہو سکتا ہے۔ اگر یہ جھوٹ تھا تو ایک ہی قول کا ہونا ضروری تھا۔ ہم اختلاف اقوال کی بحث کے متعلق عنقریب کچھ اور وضاحت کریں گے۔

وَاللّٰهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ ۱۱

فقہ احمد کے مقلدین

امام احمد کے شاگردوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ بعض وہ ہیں جنہوں نے صرف حدیث اور فقہ روایت کی ہے۔ اور بعض صرف روایت فقہ میں مشہور ہوئے ہیں۔ صاحب کتاب المنہج الاحمد نے ایسے لوگوں کی بہت بڑی تعداد ذکر کی ہے۔ اگرچہ ان کی تحدید نہیں کی لیکن تقریباً اجمالاً کر دیا ہے۔ ان میں سے اکثر کے مراتب بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:-

بعض ان میں وہ ہیں جنہوں نے کم روایتیں کی ہیں اور وہ بھی ہیں جنہوں نے بہت زیادہ روایتیں بیان کی ہیں۔ امام کے نزدیک نقل و اشاعت اور حفظ و ضبط کے لحاظ سے یہ لوگ متفاوت درجے رکھتے تھے۔

جن لوگوں نے امام احمد سے بہ کثرت روایت کی ہے ان میں ابراہیم الحارثی، ابراہیم ابن ہانی، ان کے بیٹے اسحاق، ابوطالب المسکاتی، ابوبکر البرقانی، ابوبکر الاثرم، ابوالحارث احمد، اسحاق بن منصور الکوسجی، اسماعیل الشافعی، احمد بن محمد الخلال، ابوالظفر اسماعیل، بشر بن موی، بکر بن محمد، حرب الکرانی، الحسن بن قلاب، الحسن بن زیاد، ابو داؤد السجستانی، عبد اللہ بن صالح، عبد اللہ بن زید، عبد اللہ المیمونی، فضل بن زیاد، ابوبکر بن محمد بن الحکم، الفرج بن الصباح، محمد بن ابراہیم، شعیب بن جامع، مہدی بن یحییٰ، یارون الجبال، یعقوب بن یحییٰ، ابوالعقر یحییٰ وغیرہم خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

یہ ہیں وہ لوگ جن کا عیسیٰ نے اپنی کتاب (المنہج) میں ذکر کیا ہے۔ اس جگہ ہم ان کا ذکر نہیں کرتے جو ایک دو مسئلوں کے ناقل ہیں۔ بلکہ صرف انہی لوگوں کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے بہ کثرت مسائل نقل کئے ہیں۔ یا فقہ حنبلی کے مؤرخین کی اصطلاح کے مطابق جو حدیث کے راوی نہیں ہیں۔ بلکہ صرف ان سے مسائل نقل کرتے ہیں۔ اور آئندہ ہم بتائیں گے کہ جن اشخاص نے ان کے علم کو جمع کیا وہ صرف ابوبکر الخلال ہیں اور فقہ حنبلی میں انہیں وہی حیثیت حاصل ہے جو فقہ حنفی میں امام محمد کی ہے اور فقہ مالکی میں یحییٰ بن یحییٰ کی اور فقہ شافعی میں یحییٰ بن سلیمان کی۔ صرف ان میں اہم فرق یہ ہے کہ امام محمد، امام ابو حنیفہ کے پاس رہے۔ اور ان سے فقہ حاصل کی۔ اگرچہ نقل مسائل میں ان کا اعتقاد امام ابو حنیفہ

سے المنہج الاحمدی تراجم اصحاب الامام احمد ص ۳۸ مخطوطہ دارالکتب تاریخ مصر ۱۳۸۵ھ

کے تلمیذ اول یعنی قاضی ابویوسف پر ہے۔ کیونکہ امام محمد عرصہ دراز تک امام ابوحنیفہ سے فیضیاب نہیں ہو سکے۔ امام ابوحنیفہ کے انتقال کے وقت امام محمد صرف اٹھارہ برس کے تھے اور ظاہر ہے اتنی چھوٹی عمر میں وہ امام ابوحنیفہ سے اتنا بڑا فقہی سرمایہ کیسے نقل کر سکتے تھے اسی طرح ربیع بن سلیمان بھی جب تک امام شافعی مصر میں اقامت پذیر رہے، ان سے فیضیاب ہوتے رہے۔ بلکہ امام شافعی کے مصر آنے سے قبل بھی ان سے مل چکے تھے اور امام شافعی نے اپنی فقہی کتابیں انہیں اٹھا کر انی بھتیں۔ تو یہ بھی امام شافعی کے بلا واسطہ شاگرد ہیں۔

لیکن خلیل اور سخون میں بہت زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی اپنے امام سے ملاقات ثابت نہیں ہے لیکن سخون کی نقل و تحریر زیادہ واضح ہے کیونکہ انہوں نے اسدیہ حاصل کی جسے اسد بن الفرات نے ابن القاسم سے نقل کیا تھا۔ پھر ابن القاسم سے اس کی مراجعت بھی کر لی تھی اور اسے نہایت وقت کے ساتھ لکھا تھا تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ابو بکر الخلیل نے بھی اپنی کتابوں میں جن میں تقریباً فقہ حنبلی کے تمام مسائل آگئے ہیں، اسی طرح احتیاط اور تدقیق سے کام لیا ہے اور ایک متفحص آدمی کی طرح مراجعت کی ہے؟ ہر دور کے علماء اسے تسلیم کرتے چلے آئے ہیں اور ہم بھی ان کی تصدیق کرتے ہیں۔ اور ہماری اس درست سے بھی ان کے قول کی تائید ہوگی۔

اس درست میں فقہ حنبلی کے سلسلہ میں ہم چند ایسے رجال کا بھی ذکر کریں گے جن سے خلیل نے فقہ حنبلی حاصل کی۔ اور اس سلسلہ میں ہم صرف روایت مسائل میں مکثرین پر اکتفا کریں گے اور ان کے ذکر میں امام احمد کے اصحاب سے ایسے لوگوں کا ذکر بھی آجائے جنہوں نے شہرت حاصل کی اور نسل انسانی کے لئے ان کی فقہ نقل کر دی۔

امام احمد کے متلاذہ ان کی فقہ کے چند ناقلین

امام احمد سے احادیث و مسائل کی سماعت تو بے شمار لوگوں نے کی ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ شاید تعداد کے بارے میں جنابہ مبالغہ سے کام لیتے ہیں۔ لیکن اس تعداد میں سے مبالغہ کی مقدار کو حذف کرنے کے بعد بھی ان کی تعداد بہت زیادہ جاتی ہے۔ اس لئے ہم ان ناقلین میں سے صرف چند منتخب اشخاص کا ذکر کرتے ہیں جو امام احمد کا علم نقل کرنے میں خاص مرتبہ پر فائز تھے۔ وہ یہ ہیں:-

اصالح بن احمد بن حنبل یہ امام احمد کے سب سے بڑے صاحبزادے تھے اور امام احمد کو ان کی تربیت کا بہت زیادہ خیال تھا۔ وہ محل سے یہ چاہتے تھے کہ یہ بھی ان کی طرح زائد ہوں اور ان کی تہذیب و تربیت میں انہوں نے

بہت اعلیٰ ارقیہ اختیار کیا یعنی یہ کہ اسوۂ حسنہ کے ذریعہ ان کی تربیت کی جائے اور خلق کو عزم رکھنے والے اصحاب کی کثرت سے زیارت کی جائے۔ ان کے ہر قسم کے فضائل ان کے سامنے بیان کئے جائیں۔ روایت ہے کہ امام احمد جب کسی متقی اور صاحب درع شخص کو دیکھتے تھے تو اپنے بیٹے صالح کو بلاتے تاکہ اس کی زیارت کرے۔ چنانچہ صالح کہا کرتے تھے:-

”جب کوئی زائد یا نیک آدمی میرے والد کے پاس آتا تو مجھے بلواتے تاکہ میں بھی اس کی زیارت کر لوں، وہ چاہتے تھے

کہ میں بھی ان جیسا بنوں اور مجھے انہی جیسا دیکھیں“۔

صالح ایک کثیر العیال آدمی تھے اور سخی جو ابھی تھے۔ ان کے پاس مال مقرر ہوا زیادہ وہ اس میں سے سخاوت ضرور کرتے تھے۔ کثرت عیال کے باعث وہ مجبور ہو گئے تھے کہ طرہوس میں منصب قضا قبول کر لیں۔ جب منصب قضا کی تقرری کا حکم نامہ ان کے پاس پہنچا تو رو پڑے۔ کیونکہ وہ محسوس کرتے تھے کہ ان کے والد جس نہج پر انہیں چلانا چاہتے تھے وہ اس کی مخالفت کر رہے ہیں۔ کیونکہ وہ چاہتے تھے کہ کرسی اقتدار سے الگ رہنے میں اپنے والد کے اسوہ حسنہ پر چلیں لیکن وہ کثرت عیال اور قرض کے باعث سرکاری منصب قبول کرنے پر مجبور ہو گئے۔ اسی بنا پر اپنے باپ کے طریقہ کے خلاف عمل پیرا ہونے کے متعلق غور کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

”خدا جانتا ہے کہ میں سرکاری عہدہ قبول نہ کرتا اگر کثرت عیال اور قرض نے مجھے مجبور نہ کر دیا ہوتا
بہر حال اللہ کا شکر ہے۔“

صالح نے فقہ و حدیث کا فن اپنے والد سے سیکھا۔ اور ان کے علاوہ دیگر معاصرین شیوخ سے بھی یر و ذلول فن حاصل کئے۔ اور فقہ حنبلی کی اشاعت میں صالح کا حصہ

فقہ کے بہت سے مسائل نقل کر کے لوگوں تک پہنچائے۔ جن کے متعلق ان کے باپ نے فتویٰ دیا تھا۔ چنانچہ فقہ حنبلی کے راوی ابوبکر الخلال کہتے ہیں:-

”صالح نے اپنے والد سے بہت سے مسائل سنے۔ خراسان سے لوگ لکھ کر صالح سے مسئلے پوچھتے تھے۔ تاکہ وہ ان کے لئے اپنے والد سے مسائل دریافت کرے۔“

یعنی وہ لوگ صالح کے پاس اس لئے لکھ بھیجتے تھے کہ وہ اپنے والد سے مسئلے دریافت کر کے انہیں جواب لکھ بھیجیں۔ اس طرح وہ اپنے والد کی زندگی اور ان کی وفات کے بعد ان کی فقہ کے نشر کا باعث بنے۔

بظاہر تو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ صالح نے منصب قضا مجبوری کے تحت قبول کیا تھا اور اس کے قبول کرنے میں اپنے والد کے منہاج کی خلاف ورزی کی تھی۔ لیکن اس کا ایک بہت بڑا فائدہ یہ ہوا کہ علی طور پر انہیں اپنے والد کی فقہ کو قضا پر مطبق کرنے کا موقع مل گیا۔ اس سے قبل یہ فقہ قوی حیثیت رکھتی تھی اور تجربہ کے صیقل سے شفاف نہیں ہوتی تھی۔ اور پھر امام احمد کا مذہب سنت یا اس سے اخذ نہ تھا۔ لہذا اس کے ذریعہ سے فیصلے کرنا درحقیقت سنت کے ساتھ فیصلہ کرنا تھا۔ صالح نے ۲۶۶ھ میں وفات پائی۔

۲۔ امام عبداللہ بن محمد بن حنبل

امام عبداللہ جمادی الاول ۱۲۳ھ میں پیدا ہوئے۔ امام احمد نے ان کی تہذیب و تربیت

کی طرف بھی اسی طرح توجہ دی تھی۔ جس طرح کہ ان کے بھائی صالح کی پرورش

کی تھی۔ امام احمد نے ان میں علوم حدیث کی طرف میلان پایا تو امام احمد نے اس جذبہ کو بڑھایا اور اسے جاری رکھنے پر ان کی حوصلہ داری کی اور فرمایا کرتے تھے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

”میرے بیٹے عبداللہ کو خدا نے علم سے بہرہ وافر عطا فرمایا ہے جو بات مجھے یاد نہیں ہوتی وہ یاد دلادیتا ہے۔“

امام عبداللہ نے اپنے والد کے علاوہ دوسرے بہت سے شیوخ سے بھی حدیث روایت کی ہے۔ اس لئے جو دوسروں سے

حاصل کرتے تھے اپنے والد سے اس کا مذاکرہ کر لیا کرتے تھے۔ عبداللہ کے بھائی صالح نے اگر زیادہ توجہ اپنے باپ کی فقہ اور مسائل

کے نقل کی طرف دی ہے اور ان سے عمدہ مسائل روایت کئے ہیں تو عبداللہ کی توجہ — جیسا کہ ابوبکر المحلل نے کہا ہے —

سراسر روایت حدیث کی طرف تھی۔ امام عبداللہ نے مسند روایت کی اور اسے مکمل کیا اور جہاں کہیں اصناف کی ضرورت پیش آتی وہاں

کچھ اصناف بھی کئے۔ عبداللہ نے ۲۹۰ھ میں وفات پائی۔ فن حدیث میں ان کا کیا مقام تھا؟ اسے ہم ”مسند پر بحث کے سلسلہ

میں تفصیل بیان کر آئے ہیں۔“

یہ امام احمد کے ان اصحاب میں سے تھے جو علم میں پختہ ہونے کے بعد امام احمد سے

وابستہ ہوئے اس سے قبل وہ فقہ تخریج اور اختلافی مسائل کی تحصیل میں مشغول رہتے

ابوبکر احمد بن محمد بن مانی الاثرم

تھے۔ جب امام احمد سے وابستہ ہو گئے تو علوم حدیث پر اقتصار کر لیا۔ چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں:۔

”میں علم فقہ اور بلاغیات کے حفظ میں مشغول رہتا تھا مگر جب امام احمد کی صحبت میں آیا ہوں۔ ان سب چیزوں کو خیر باد

کہہ دیا ہے۔“

ابوبکر الاثرم اس کے بعد امام احمد کے مورثے اور ان میں اپنے استاد (احمد بن حنبل) کا سزاوارہ و تقویٰ پایا جاتا تھا۔ امام احمد

کے دوسرے اصحاب کو بھی وہ ورع و تقویٰ کی زندگی بسر کرنے کی ترغیب دیا کرتے تھے۔ اور فرماتے:۔

”امام احمد بن حنبل اپنے اصحاب کے لئے بمنزلہ ستر کے ہیں۔ پس امام احمد کے اصحاب پر فرض ہے کہ خدا سے ڈریں اور اس

کی معصیت سے بچتے رہیں۔ مبادا کہ بارگاہ الہی میں امام احمد کی شرمندگی کا سبب بنیں۔“

ان کا خیال تھا کہ کسی کو نصیحت اور عوام و خواص کو ارشاد کے سوا مومن کے لئے چپ رہنا بہتر ہے۔
ان کے ایک خط میں ہے:-

زیادہ کلام موجب فتنہ ہوتی ہے۔ اور انسان کو اتنی کلام ہی پس کرتی ہے جس سے حاجت روائی ہو سکے، اور میں معلوم ہوا ہے کہ فضیلت کی زبان میں لکنت ہے اور سکوت میں وسعت بہت ہے امور ایسے بھی ہیں جہاں سکوت سے کام نہیں چلتا۔ مثلاً لوگوں کو نصیحت کرنا جو کہ اللہ کی طرف سے فرض ہے اور علماء کا عام و خاص کو نصیحت کے لئے کر لیتے ہوئے کی طرف دعوت دینا وغیرہ۔
اس خط میں وہ اپنے شیخ امام احمد کے متعلق فرماتے ہیں:-

اہل علم کے نزدیک امام احمد کی موت بڑا المیہ ہے ابو عبد اللہ احمد بن حنبل ہم سب کے امام اور معلم تھے بلکہ ساٹھ سال ہم سے پہلے لوگوں کے بھی معلم تھے عالم کی موت ایک ایسی مصیبت ہے جس کی تلافی ناممکن ہے۔ وہ جو جگہ خالی کرتا ہے وہ پر نہیں ہو سکتی۔ سب علماء برابر درجہ کے نہیں ہوتے۔ ان میں علم و فضل کے لحاظ سے باہم فرق اور بہت بڑا تفاوت پایا جاتا ہے۔
انہوں نے امام احمد سے فقہی مسائل روایت کئے ہیں اور بہت سی احادیث بھی روایت کی ہیں۔ فقہ کے جو مسائل روایت کئے ہیں ان میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ الحان کے ساتھ قرآن کی قرأت بدعت غیر مستحسن ہے۔ چنانچہ الاثرم کہتے ہیں:-
میں نے ابو عبد اللہ احمد بن حنبل سے الحان کے ساتھ قرأت کے بارے میں دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا:-
اس طرح کی تمام چیزیں محدث ہیں اور مجھے پسند نہیں ہیں۔ ہاں اگر کوئی شخص خوش الحان ہو اور بتیر لکھتے ہو تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔

اثرم نے امام احمد سے پگڑی پر مسح کا جواز بھی روایت کیا ہے۔ یعنی پگڑی پر مسح کرے اس کے بعد سر پر مسح کی ضرورت نہیں چنانچہ کتاب المنہج الاحمد میں ہے۔

ابو عبد اللہ احمد بن حنبل سے عمامہ پر مسح کے جواز کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ کیا آپ جائز قرار دیتے ہیں؟ فرمایا:-
ہاں! آنحضرت سے پانچ حدیثوں کی بنا پر میں اسے جائز قرار دیتا ہوں۔^{۵۲}

اس کتاب میں یہ بھی روایت ہے کہ مضمضہ اور استنشاق دونوں وضو کے رکن ہیں۔ میں نے ابو عبد اللہ سے دریافت کیا کہ اگر

کرتی آدمی وضو میں مصغنه اور استنشاق مجہول جائے تو فرمایا: نماز دھرائے۔

پھر میں نے ان سے سوال کیا کہ دوبارہ صرف مصغنه اور استنشاق کرے یا پورے وضو کا اعادہ فرمادیے؟۔

فرمایا:۔ نہیں بلکہ صرف مصغنه اور استنشاق ہی دوبارہ کر لینا کافی ہے۔ وضو کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

امام احمد کے متن کلام سے بظاہر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مصغنه اور استنشاق ارکان وضو میں سے ہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہوتا

ہے کہ ارکان وضو میں ترتیب اور مولات شرط نہیں۔ کیونکہ نماز ادا کرنے کے بعد صرف ان دونوں کا اعادہ واجب ہے۔ اور سر زویرا وضو کرنے کی ضرورت نہیں۔

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ائرم امام احمد سے بہت سے مسائل روایت کرتے ہیں اور بہت سی حدیثوں کے بھی راوی ہیں

المہناج الاحمد للعلیمی کی روایت کے مطابق ائرم ۲۶۱ھ میں فوت ہوئے۔ حافظ ذہبی کہتے ہیں ۲۶۱ھ کے بعد ان کی وفات ہوئی ہے۔ اور ابن حجر نے ۲۶۱ھ بیان کی ہے ابن ابی عیسیٰ فرماتے ہیں کہ مجھے تاریخ وفات کا پتہ نہیں چل سکا۔ حافظ ذہبی کی روایت کے مطابق ابن قانع نے دعویٰ کیا ہے کہ سال وفات ۲۶۳ھ ہے اور اسی کو وہ ترجیح دیتے

ہیں۔

۴۔ عبد الملک بن عبد الحمید بن مہران المیمونی

انہوں نے امام احمد اور دیگر شیوخ سے سماعت حدیث کی ہے۔ ابو بکر الخلال امام احمد سے ان کی نقل کو بہت پسند فرماتے تھے اور الخلال نے اپنی نقل میں زیادہ تر انہی پر اعتماد کیا ہے یہ امام احمد کے مسائل لکھا کرتے تھے اور امام احمد کو ان کے لکھنے کا علم تھا۔ چنانچہ امام احمد براہ حیا اسے منع نہیں کرنے تھے المیمونی اس بات کو مستحسن سمجھتے تھے کہ ان کے مسائل لکھ لئے جائیں۔ کیونکہ وہ سفت ہی سے ناخو ذہین۔ نہ اس سے معارض ہیں اور نہ اس سے زائد۔ یہ بیس سال سے زیادہ عرصہ امام احمد کی صحبت میں رہے۔ یعنی ۲۰۵ھ سے لے کر ۲۲۶ھ تک۔ چنانچہ ابو بکر الخلال، المیمونی اور ان کی نقل کے بارے میں لکھتے ہیں:۔

امام احمد کے اصحاب میں وہ جلیل القدر امام تھے۔ انہوں نے سوسل سے کچھ کم عمر پائی۔ امام احمد ان کی نہایت عزت کرتے

تھے اور انہیں اپنے درس میں وہ رعایتیں دے رکھی تھیں جو دوسروں کو حاصل نہیں تھیں۔ مجھ سے کہنے لگے: میں عبد اللہ راہد بن حنبل،

سلہ ابن بدران المشقی نے المدخل میں سنہ وفات بیان کرتے ہوئے حافظ ذہبی کی اتباع کی ہے اور ابن جعفر الکتانی ۴۵۴ھ نے الرسالة المستطرفة

میں ابن تمانج کے قول کو نقل کیا ہے۔ (مترجم ۱۷)

سے ۲۲۵ھ تک وابستہ رہا۔ اس کے بعد بھی میں وقتاً فوقتاً حاضر ہوتا رہا۔ امام احمد میرے کثرت سوال کی وجہ سے مجھے ابن جریر کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں۔ تم اسی طرح مجھ سے زیادہ سوال کرتے ہو جس طرح ابن جریر عطاء سے کیا کرتا تھا۔ اور فرماتے تھے اے ساتھ جو سلوک روارکھتا ہوں وہ کسی دوسرے کے ساتھ نہیں رکھتا۔ انہوں نے امام احمد سے جو مسائل روایت کئے وہ ۱۶۰ اجزاء میں ہیں اور خط جلی کے ساتھ دو بڑے اجزاء ان کے پاس تھے جو ایک سو اوراق پر مشتمل تھے۔ وہ فرماتے کہ یہ مسائل جہاں تک مجھے معلوم ہے میرے سوا اور کسی نے نہیں سنے ہیں۔ اور کچھ مسائل ایسے بھی تھے جن کی سماعت میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہوا تھا۔ وہ مسائل عظیم الشان اور عمدہ تھے۔ کہ بیان سے باہر ہیں۔

یہ ہیں ان کے متعلق الخلال کے خیالات جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے امام احمد سے بہت کچھ سنا ہے۔ اور ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ وہ امام احمد سے لکھا کرتے تھے۔ اس بنا پر امام احمد کے ان اصحاب میں سے وہ تھے۔ جنہوں نے آنے والی نسلوں کے لئے امام احمد کی فقہ کے نقل و جمع کا اہتمام کیا۔ اور جن کا روایت میں بہت بڑا پایہ تھا۔ انہوں نے ۲۶۴ھ میں وفات پائی۔

۵۔ ابو بکر احمد بن محمد بن الحجاج المروزی | یہ امام احمد کے خصوصی اور قریبی اصحاب میں سے تھے۔ اور امام کو غسل موت بھی انہوں نے دیا تھا۔ امام احمد کی نگاہ میں یہ عزیز القدر تھے۔ اور انہوں نے امام احمد سے کتاب الودع روایت کی ہے خطیب بغدادی نے کسی دوسرے سے اس کتاب کی روایت کی تکذیب کی ہے بعض لوگوں نے مروزی پر جرح بھی کی ہے۔ چنانچہ عبد الوہاب الوراق نے ان کے طعن کو رد کرتے ہوئے لکھا ہے۔ ابو بکر ثقہ اور صدوق ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان پر جرح براہِ حسد کی گئی ہے۔

امام احمد مروزی پر بہت اعتماد کرتے تھے۔ انہیں جن قدر ان کے درع اور عقل پر اعتماد تھا۔ اسی طرح ان کی نقل پر بھی اعتماد کرتے تھے۔ یہاں تک کہ وہ بقول خلال مروزی کو مخاطب کر کے فرمایا کرتے تھے۔

جوابات تم میری طرف سے کوئے وہ میں نے ضرور کہی ہوگی

۱۔ المنہج الاحمد ص ۱۹۹

۲۔ تاریخ بغداد ص ۴۲۲ ج ۴

۳۔ طبقات ابن ابی یعلیٰ ص ۳۳ المنہج الاحمد ص ۲۹۲ ج ۴ تاریخ بغداد ص ۴۲۲ ج ۴

ابو بکرؓ نے امام احمد سے بہت سے مسائل روایت کئے ہیں۔ خلال نے ان مسائل کو نقل کیا ہے۔ خلال مروزی کو بہت اچھا قرار دیتے تھے۔ چنانچہ خلال کے بعض اصحاب سے ان کے بارے میں مروی ہے کہ مروزی کے بارے میں کہا کرتے تھے :-
میں نہیں جانتا کہ مروزی سے کوئی شخص زیادہ اللہ کے دین سے رافت کرنے والا ہو۔

مروزی نے بہت سے فقہی مسائل نقل کئے ہیں۔ اور ان کی فقہی روایات کی نسبت حدیث کی روایت بہت کم ہے۔ انہوں نے
شمارہ ۲۷ میں وفات پائی۔

حرب بن اسماعیل المختلی الکرمانی

یہ اپنی ابتداء حیات میں صوفیہ کرام کے طریقہ پر گامزن رہے۔ جس کا اس زمانہ میں عام رواج تھا۔ یہی وجہ تھی کہ امام احمد کی خدمت میں تاخیر سے پہنچے اور اپنی آخری عمر میں ان سے ملاقات کی۔

چنانچہ ابن ابی نعیمؒ بیان کرتے ہیں کہ ابو بکر الخلال نے ان سے امام احمد کی ملاقات میں تاخیر کا سبب پوچھا تو انہوں نے جواب دیا
میں اپنی ابتدائی زندگی میں ایک صوفی مشاوری تھا۔ اس لئے میں سماعت حدیث و مسائل کے لئے حاضر نہ ہو سکا۔
حرب کرمانی اور مروزی کے درمیان دوستانہ تعلقات تھے۔ چنانچہ جب حرب کرمانی امام احمد کی ملاقات کے لئے حاضر ہوئے تھے تو مروزی کے مکان پر ٹھہرے تھے۔ اور مروزی نے ہی اپنے تلمیذ الخلال کو اس بات پر آمادہ کیا تھا کہ کرمانی کے پاس جائیں اور ان سے سماعت کریں اور اس سے امام احمد کے مسائل نقل کریں۔ جب انہوں نے رخت سفر باندھا تو اسے وصیت نامہ دیا جس کی بنا پر کرمانی نے خلال کی آؤ بھگت کی اور اپنے شہر کے لوگوں کے سامنے اس کا تذکرہ کیا۔ خلال نے ان سے بہت سے مسائل سماعت کئے اور خلال ان کا تذکرہ کرتے تو خلیل القدرؒ شخص کہہ لیا کرتے تھے۔

انہوں نے امام احمد سے بہت سے فقہی مسائل نقل کئے ہیں لیکن ان تمام مسائل کی امام احمد سے سماعت ثابت نہیں ہے۔
چنانچہ خلال کہتے ہیں کہ انہوں نے امام احمد اور اسحاق بن واثق سے چار ہزار مسائل سماعت کیے ہیں۔ پہلے ہی حفظ کر لئے تھے۔
اس امر سے قطع نظر کہ انہوں نے کتنے مسائل حفظ کئے تھے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ملاقات کے بعد انہوں نے امام احمد سے بہت سے مسائل لکھے تھے اور مروزی کا اگرچہ امام احمد سے گہرا تعلق تھا بائیں ہمد وہ کرمانی کے لکھے ہوئے مسائل نقل کیا کرتے تھے۔
امام احمد سے مروی ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے :-

”لوگوں کو علم کی اسی طرح احتیاج ہے جس طرح کہ کھانے اور پینے کی“

ابن ابی نعیمؒ نے ان کی تاریخ وفات بیان نہیں کی۔ غالباً انہیں علم نہیں ہو سکا۔ لیکن ذہبی نے تذکرۃ المحققین میں لکھا

ہے کہ ان کی وفات ۲۸۰ھ میں ہوئی۔

ابن ابی لیلیٰ نے ان کے وصف میں کہا ہے :-

۱۔ ابراہیم بن اسحاق الحربی | یہ علم کے امام اور زہد میں صاحب ریاست تھے فقہ کے عارف، احکام

فقہ کے جائقدر، حافظ حدیث اور بہت سی کتابوں کے مصنف تھے۔ ان کی تصنیفات میں سے بعض یہ ہیں :-

۱۔ غریب الحدیث (۲)، دلائل النبوة (۳)، کتاب الحمام (۴)، سجود القرآن (۵)، ذم العینة (۶)، النہی عن الکذب -

(۷)، المناسک وغیرہ۔

تقریباً بیس برس تک امام احمد سے کسب فیض کرتے رہے اور ان سے فقہ و حدیث کا علم حاصل کیا۔ چنانچہ وہ اپنے

صحاب سے فرمایا کرتے تھے :-

”جب میں تم سے یہ کتابوں کہ یہ اصحاب الحدیث کا قول ہے۔ تو اس سے میری مراد امام احمد بن حنبل ہوتے ہیں۔

جنہوں نے بچپن سے ہمارے دلوں میں حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اقاویل صحابہؓ و تابعینؓ کی اتباع کا

جذبہ پیدا کر دیا تھا۔“

انہوں نے امام احمد سے صرف فقہ و حدیث کا علم ہی حاصل نہیں کیا تھا بلکہ زہد و ورع اور سلوک کی تعلیم بھی حاصل کی تھی۔

چنانچہ یہ اصحاب احمد میں سے سب سے زیادہ اپنے شیخ کے مسلک سے مشابہت رکھتے تھے۔ روایت ہے کہ ایک مرتبہ خلیفہ معتقد نے

نے دس ہزار درہم ان کی خدمت میں بھیجے۔ لیکن انہوں نے واپس کر دئے۔ معتقد نے استدعا کی کہ اچھا اپنے پڑوسیوں میں تقسیم کر دیجیے

اس پر آپ نے معتقد کے قاصد سے کہا :-

اللہ تمہیں عافیت بخشے۔ ہم اپنے نفس کو نہ اس مال کے جمع کرنے میں مشغول کرتے ہیں اور نہ اسے تقسیم کرنے میں،

امیر المؤمنین سے کہہ دو کہ اگر ہمیں ہمارے حال پر چھوڑ دیں تو بہتر درہم ہمارے سے منتقل ہو جائیں گے۔ اسی طرح ایک

مرتبہ معتقد نے ایک ہزار دینار بطور ہدیہ ان کی خدمت میں بھیجے اور حال یہ تھا کہ ان کے اہل و عیال بھوک سے بے حال

ہو رہے تھے۔ اور لذت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ انہیں حرام کا تناول بھی جائز تھا۔ لیکن انہوں نے اس بے حالی میں بھی

خلیفہ کا ہدیہ واپس کر دیا۔

فقہ و حدیث میں خصوصی اعتبار کے علاوہ علم لغت کے بھی ماہر تھے اور حدیث و فقہ سے فارغ اوقات علم لغت کی مجالس

میں صرف کرتے تھے چنانچہ امام لغت ثعلب فرماتے ہیں کہ:-

”لغت کے متعلق کسی مجلس سے میں نے ابراہیم الحزنی کو غائب نہیں پایا۔“

الغرض امام احمد کی فقہ و اخلاق تک پہنچانے میں ابراہیم الحزنی کا بہت بڑا حصہ ہے۔ انہوں نے ۱۲۵ سالہ عمر میں وفات پائی۔

یہاں تک ہم نے امام احمد کے ان اصحاب کا ذکر کیا ہے جنہوں نے فقہ امام احمد کے نقل و شروح میں غیر معمولی حصہ ادا کیا۔ ہم نے ان کا تذکرہ صرف اس لئے کیا ہے کہ ان میں سے بعض کو امام احمد کی ذات گرامی کے ساتھ حصہ

۸۔ ابوبکر احمد بن محمد بن ہارون الخلال

نہیں کیا کہ وہ فقہ امام احمد کے ناقلین ہیں۔ بلکہ اس لئے بھی کیا ہے کہ ان میں سے بعض کو امام احمد کی ذات گرامی کے ساتھ حصہ تعلق بھی تھا اور بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے امام احمد سے ہدایت بڑی تعداد میں روایتیں کی تھیں اور ان میں سے بعض نے امام احمد کی احکامات سے ان کی فقہ و قلمبند کرنے میں نمایاں پارٹ ادا کیا تھا۔ اور کچھ ایسے بھی تھے جنہوں نے ملاقات سے پہلے امام احمد کے بہت سے مسائل حفظ کر لئے تھے۔ لہذا ضروری تھا کہ ان کے متعلق بھی ہم چند کلمات تحریر کرتے تاکہ اصحاب احمد میں سے ہر قسم کے لوگ ہمارے سامنے آجائیں۔ کیونکہ امام احمد کی فقہ نقل کرنے میں ان سب مسنیوں کا خاص حصہ ہے۔

لیکن جس شخص نے امام احمد کے تمام اصحاب سے ان کی فقہ کو جمع کیا۔ اور اس راستہ میں مصائب برداشت کئے اور دراز شہر مد کے سفر کئے اور جو صحیح معنوں میں فقہ حنبلی کے جامع اور ناقل ہیں وہ ابوبکر الخلال ہیں۔ لہذا اب ہم ان کے متعلق چند کلمات عرض کرتے ہیں۔ اس امام اثری (احمد بن حنبل) کے مذہب کی حفاظت کے لئے اللہ تعالیٰ نے اس جلیل القدر شخص کو مقرر کر رکھا تھا۔ چنانچہ حافظ ابن القیم ابوبکر الخلال کے بارے میں لکھتے ہیں:-

امام احمد تصنیف کتب کو نہایت ناپسند کرتے تھے۔ وہ صرف حدیث کو مرتب کرنا چاہتے تھے۔ انہیں

یہ بات بہت ناگوار تھی کہ ان کا کلام ضبط تحریر میں لایا جائے۔ اللہ تعالیٰ کو امام احمد کی حسن نیت اور ان کا ارادہ خوب

معلوم تھا۔ چنانچہ ان کے کلام اور فتاویٰ سے تیس اسفار جمع کئے گئے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا احسان ہے کہ

قد قلیل کے سوا ہم ان سب کا مطالعہ کر چکے ہیں۔

خلال نے جامع کبیر میں ان کے نصوص جمع کئے۔ جس کی ضخامت کم و بیش بیس اسفار کے برابر ہے۔ ان کے مسائل اور فتاویٰ

روایت کئے گئے اور نسلاً بعد نسل نقل ہوتے چلے آئے۔

چنانچہ امام احمد اختلاف طبقات کے باوجود تمام اہل سنت کے امام تسلیم کئے

ابن الجوزی فرماتے ہیں :-

خلال نے امام احمد کے علوم جمع کرنے کی طرف توجہ دی اور اس مقصد کے لئے انہوں نے سفر کی تکالیف برداشت کیں، ہر عالی اور سافل سے ان کے مسائل قلمبند کئے اور کتابیں تصنیف کیں۔ اور عالی و سافل سے قلمبند کرنے کا معنی یہ ہے کہ بعض مسائل تو انہوں نے امام احمد کے تلامذہ سے نقل کئے۔ اور بعض ان کے اصحاب کے شاگردوں سے،

خلال ابو بکر المروزی کی صحبت میں اس وقت تک رہے جب تک وہ وفات نہیں پا گئے۔ اور بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ مروزی نے ہی ان کے دل میں فقہ امام احمد کا جذبہ پیدا کیا تھا۔ جس پر وہ اس کی طرف ہمہ تن متوجہ ہو گئے۔ اس کام کے لئے انہوں نے ملک کے اطراف و جوانب میں جکر لگائے۔ چنانچہ انہوں نے امام احمد کی اولاد اور ان کے چچا حرب الکرمانی المیمونی اور دوسرے بزرگوں سے ان کے مسائل اخذ کئے۔ علیٰ المنہج میں ان لوگوں کے متعلق جن سے خلال نے استفادہ کیا، لکھتے ہیں :-

ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ اور ان لوگوں کا احصاء دشوار ہے جن سے کہ امام احمد نے مسائل اخذ کئے۔ اور ان مسائل کے جمع کرنے میں وہ ملک کے اطراف و جوانب میں پہنچے۔ اور ان لوگوں سے وہ مسئلے سنے جنہوں نے امام احمد سے براہ راست سماع کیا تھا یا جنہوں نے اصحاب امام احمد سے براہ راست سماع کیا تھا یا جنہوں نے اصحاب امام احمد سے براہ راست سماع کیا تھا۔ اور یہ ان کا الیسا کارنامہ تھا جس میں ان کا کوئی پیش رو نہیں تھا اور نہ بعد میں ان جیسا کام کسی نے کیا۔

مسائل کے علاوہ انہوں نے حکمت و معرفت کی بھی بہت سی باتیں نقل کی ہیں جو پہلے بزرگوں سے امام احمد تک پہنچیں۔ چنانچہ انہوں نے سند متصل کے ساتھ امام احمد سے امام ثوری کا یہ قول نقل کیا ہے :-

”انسان کے دل میں اقتدار کی صحبت سونے چاندی سے بھی بڑھ کر ہوتی ہے۔ جو شخص اقتدار کا طالب ہوتا

ہے۔ وہ لوگوں کے عیوب تلاش کرنے لگ جاتا ہے۔“

نیز امام احمد سے سند کے ساتھ انہوں نے بیان کیا ہے کہ سفیان ثوری فرمایا کرتے تھے:-

جب آدمی علم میں بڑھ جائے اور وہ دنیا سے قرب بڑھانا شروع کر دے تو خدا تعالیٰ سے وہ زیادہ دور ہو جاتا ہے۔

امام احمد کی روایات و مسائل کو جمع کرنے کے بعد خلال بغداد کی جامع الکہدی میں اپنے تلامذہ کو اس کا درس دینے لگے۔ چنانچہ اسی حلقہ درس سے فقہ حنبلی کی اشاعت ہوئی اور لوگوں نے اس مجموعہ فقہی کو جو تقریباً بیس جلدوں میں تھا ماقبول مان لیا۔ اس سے قبل ان کے روایات و مسائل منتشر اور ملک کے مختلف اطراف میں رسائل کی شکل میں پائے جاتے تھے یا لوگوں کے سینوں اور ان کے خاص خزائن کتب میں موجود تھے اور خاص خاص آدمی ہی ان سے استفادہ کر سکتے تھے۔

فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ خلال ہی فقہ حنبلی کے متفرق مسائل کے جامع ہیں اور اس میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں لیکن سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ کیا خلال نقل میں صادق الروایہ بھی تھے اور اس میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہ تھی؟ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ جب وہ روایت حدیث میں اکثر لوگوں کے نزدیک مقبول تھے تو نقل فقہ میں انہیں بالاولیٰ مقبول ہونا چاہیے۔ ان کے ہم عصر علماء نے ان کی روایت کو قبول کیا ہے اور اس میں کسی قسم کا طعن نہیں کیا۔ اگر اس کی نقل محل طعن ہوتی تو سب سے پہلے ان کے معاصرین علماء ضرور ان پر طعن کرتے اور وہ طعن نسلاً بعد نسل نقل ہوتا چلا آتا۔ ہاں بعض علماء ان سے منافست علمی رکھتے تھے اور ان کے مرتبہ پر حسد کرتے تھے۔ اور وہ کونسا عالم ہے جس کے حامد نہ ہوں، کیونکہ حسد کا مرض تو علماء کے اندر مدت دراز سے چلا آ رہا ہے اور علوم و تربیت ہمیشہ حسد کا موجب بنتی ہے۔

چنانچہ ان کے ہم عصر ابوبکر الشیرجی کہتے ہیں:-

” خلال نے کتابیں تصنیف کیں، اس کی خواہش یہ ہے کہ ہم ان کے سلسلے زائے تلمذہ کریں اور وہ مسائل سنیں! بھلا یہ کیسے ہو سکتا ہے؟“

بعض لوگوں کو اس بات پر اعتراض تھا کہ وہ اپنے شیوخ سے صیغہ ”اخبرنا“ کے ساتھ روایت کرتے ہیں حالانکہ بعض شیوخ انہیں صرف اجازت ہی دی ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اپنی جمیع مرویات کو حدیث سے روایت کرتے ہیں۔ اور کسی نے ان پر اعتراض کیا ہے؟

میں کیا چنانچہ تاریخ بغداد کی عبارت ملاحظہ ہو۔

اپنی مصنفات اور کتابوں میں ابوبکر الخلال کا طریقہ ریختہ کہ وہ جمیع روایات میں اخیرنا اخیرنا کہتے۔ کسی نے ان پر اعتراض کیا کہ بعض شیوخ کہتے ہیں کہ تمہیں ان روایات کا سماع حاصل نہیں ہے صرف اجازہ حاصل ہے تو کہنے لگے سبحان اللہ! ہماری تمام کتابوں میں حدیثنا کہو!

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خلال نے اپنی تمام کتابیں سماع سے حاصل کیں۔ فرض کیجئے کہ کل کی کل مجموعہ نہیں ہیں۔ اور بعض اجازہ سے حاصل کی ہیں تو اس سے ان کی نسبت میں کوئی شبہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ حدیث غیر صادق راوی کو تو اجازت نہیں دیتے تھے۔ ان کی اجازت ہی بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ صادق الروایت تھے اور ان کی صحت پر تمام متفق ہیں۔ اور خلال کے ہم عصر علماء کا ان کی روایات کو قبول کر لینا بجائے خود ان کی روایات کے سچا ہونے کی دلیل ہے۔ انہوں نے اسے صادق سمجھ کر ہی اس کی روایات کو قبول کیا ہوگا۔

چنانچہ ابوبکر محمد بن الحسنین کہتے ہیں۔

ہم سب خلال کے تابع ہیں۔ کیونکہ روایات کے جمع کرنے اور علمی منزلت کے لحاظ سے کوئی بھی ان سے بڑھ کر نہیں ہے۔ ہمارے پاس بہت سی ایسی شہادتیں موجود ہیں جو ان کی صحت نقل پر دلالت ہیں۔ اگر ان کے صدق نقل میں ذرا سا بھی شبہ ہوتا تو اس مذہب کے اکابر علماء اس کثرت کے ساتھ ان سے نقل دہرتے۔ خلال اس بات کے حریف تھے کہ وہ سارا علم سماع سے حاصل کریں لیکن وہ اپنے شیوخ سے نقل کے سلسلہ میں یہ بھی چاہتے تھے کہ جن لوگوں نے ان کی تعلیم و تہذیب میں حصہ لیا ہے وہ گمنام رہیں۔ اس لئے وہ پورے احتیاط کے ساتھ ان جن سے انہوں نے سنا تھا۔ ان کی طرف نسبت کرتے تھے۔ لہذا اس سے اس بات کی نفی لازم نہیں آتی کہ وہ اپنی مصنفات میں نقل کے سلسلہ میں بغیر سماع کے اکتفا نہیں کرتے تھے۔ اس بنا پر اس نے اپنے معترفین کے جواب میں کہا کہ ہم نے جو کچھ لکھا ہے اس میں حدیثنا کہہ لو اگر وہ بدل سماع کے صرف مکتوبات سے نقل پر اکتفا کرتے تو انہیں عالم اسلامی میں سفر کر کے اتنے مصائب برداشت کرے کی ضرورت ہی نہ تھی۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ خلال نے جن کتابوں میں اس مذہب کو ترجیح کیا تھا وہ کونسی کتابیں تھیں۔

خلال کی تصنیفات
اس سلسلہ میں ابن الجوزی لکھتے ہیں۔

انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں ان سے ایک کتاب الجامع سے جو دسواجزار پر مشتمل ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الجامع ہی وہ کتاب ہے جس میں انہوں نے فقہ حنبلی کو جمع کیا ہے۔ دوسری کتابیں دوسرے موضوعات پر ہیں! اس لئے ابن الجوزی فرماتے ہیں:-

خلال نے مذہب کی تمام نصوص کی جامع کبیر میں جمع کیا ہے وہ بیس یا اس سے کم و بیش اجزاء پر مشتمل ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جامع کبیر ہی ایک ایسی کتاب ہے جس میں فقہ احمد جمیع طرق روایات کے ساتھ جمع کی گئی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ ابن الجوزی نے اس کی ضخامت تقریباً دو اجزاء بتائی ہے۔ اور ابن القیم کم و بیش بیس اسفار بتاتے ہیں تو ان دونوں میں درحقیقت کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ ابن القیم نے سفر کہا ہے اور سفر ضخیم جلد کہتے ہیں۔ اور ابن الجوزی جو کہتے ہیں۔ اور مستندین کے نزدیک ایک جزو کا اطلاق ایک کراہہ پر بھی ہوتا تھا۔ اور ہم یہ بات بلا دلیل ہی نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ یہ معنی خلال کی عبارتوں سے ماخوذ ہے۔ چنانچہ ہم بتا چکے ہیں کہ بیرونی کے متعلق انہوں نے کہا:-

"ان کے پاس ابو عبد اللہ (احمد بن حنبل) کے بہت سے مسائل ہیں جو تقریباً ۱۱۹ اجزاء پر مشتمل ہیں۔ اور دو ضخیم جز ہیں جو کہ خط حلی کے ساتھ تقریباً ایک سو اوراق میں لکھی ہوئی ہیں۔"

تو جب خلال خود ہی دو ضخیم جزیوں کو ایک نوونق پر مشتمل بتاتے ہیں۔ گویا ان کی اصطلاح میں ایک بڑی جز پچاس اوراق کی کہی اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ وہ دسواجزار ضخیم مراد لیتے ہیں تو پھر بھی دس ہزار اوراق سے زیادہ ضخامت نہیں ہو سکتی۔ جسے ہم بیس سفر کہہ سکتے ہیں۔ لیکن جب اس کی صراحت ہی نہیں ہے کہ وہ اجزاء کبیر حقے تو متوسط درجہ کے اجزاء مراد لینے چاہئیں۔ اور انہیں بیس اسفار کہنا نہایت معقول بلکہ متعین ہے۔

فقہ حنبلی کے ناقل خلال کا یہ کارنامہ حقا جس کی اتباع بعدی آنے والی لشکروں نے کی اور علماء نے اس کتاب کے نسخے اور شروح لکھے۔ پھر اصحاب مذاہب کے ائمہ کے اقوال سے اس کا موازنہ کیا۔ لہذا خلال ہی درحقیقت مذہب حنبلی کے ناقل ہیں۔ انہوں نے

۳۱۱ھ میں وفات پائی۔

الخلال کے بعد فقہ حنبلی کے ناقلین

یہ بات تو ہم کہہ چکے ہیں کہ فقہ حنبلی کا اصلی ناقل خلال ہی ہے۔ اور ہم اپنے اس دعویٰ کو مدلل کر چکے ہیں۔ خلال کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی ہیں جنہوں نے فقہ حنبلی کی نقل و تدوین میں حصہ لیا۔ اور انہوں نے اگرچہ دوسروں سے بھی روایت کی ہے۔ لیکن زیادہ تر خلال کی روایت پر اعتماد کیا ہے۔ ان میں سے ہم دو شخصیتوں کا ذکر کرتے ہیں جنہوں نے خلال کے جمع کردہ سرمایہ کو ملخص کیا اور اس پر کچھ اضافے بھی کئے۔ یہ ہیں عمر بن الحسین ابو القاسم الخرقی اور عبد العزیز ابن جعفر جو خلال کے غلام کے نام سے مشہور ہیں۔

ان کے بارے میں علمی لکھتے ہیں:-

ابو عمر بن الحسین الخرقی

ان کا شمار ائمہ مذہب میں ہوتا ہے۔ وہ ابو عبد اللہ کے مذہب کا سچا عالم تھا۔ متدین اور

پر سزگار تھا۔ انہوں نے ان لوگوں سے علم حاصل کیا۔ جو کہ ابو بکر المروزی، حرب الکرمانی، صالح عبد اللہ، احمد بن حنبل کے صاحبزادے، وغیرہم۔ ان کی مصنفات بہت زیادہ ہیں۔ اور تخریجات فقیہہ بھی ہیں۔ لیکن انہوں نے ان میں سے صرف مختصر ہی طبع ہوئی ہے۔ انہوں نے ۳۲۷ھ میں وفات پائی۔

علیٰ کی اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے خلال سے علم حاصل کیا۔ کیونکہ وہ مذکورہ بالا بزرگوں کے تلامذہ کے شاگرد تھے۔ اور خلال نے ان لوگوں سے مسائل اخذ کئے تھے اور انہیں اپنی کتاب میں جمع کیا تھا۔ خرقی کی کتابوں سے صرف مختصر ہی کی اشاعت ہو سکی۔ کیونکہ بغداد میں جب شیعہ نے قوت پکڑنی شروع کی تو وہ بغداد چھوڑ کر دمشق چلے گئے اور وہیں وفات پائی۔ ان کے عہد میں قرامطہ نے زور پکڑا اور اس کے اثبات حرمین تک پہنچ گئے۔ قرامطہ نے حجر اسود کو اس کی جگہ سے اکھاڑ ڈالا اور خرقی کی وفات کے بعد یہ پتھر پھر اپنی جگہ پر پہنچا۔

المختصر الخرقی

مختصر الخرقی فقہ حنبلی کی مشہور ترین کتابوں سے ہے اس لئے علماء نے کثرت سے اس کی اس کی تشریح اور شرح لکھے ہیں اور تقریباً تین صدیوں سے زیادہ اس کی تشریح ہیں۔ خرقی نے اپنی "مختصر" میں خلیل کے جمع کردہ مسائل کو ملخص کیا ہے۔ بعض علماء نے ان مسائل کا شمار بھی کیا ہے۔ ان کی مجموعی تعداد دو ہزار تین سو کے قریب بیان کی ہے۔
مختصر خرقی کی منجملہ تشریح کے قاضی ابن ابی لیلیٰ صاحب الطبقات نے بھی شرح لکھی ہے۔ اس میں انہوں نے خاص طور پر حوزہ اور عبدالعزیز غلام خلیل کے نقل کردہ مسائل کے درمیان موازنہ کیا ہے۔ چنانچہ اس شرح میں لکھتے ہیں:-

میں نے ابو بکر عبدالعزیز کے قلم سے یہ لکھا ہوا دیکھا ہے کہ خرقی نے اپنی المختصر میں ساٹھ مسئلوں میں سیری مخالفت کی ہے۔ اور انہوں نے ان مسائل کی تعیین نہیں کی چنانچہ میں نے خود ان کے مابین اختلافی مسائل کا تتبع کیا تو معلوم ہوا کہ اٹھانوہ مسائل میں وہ دونوں باہم مختلف ہیں۔

خرقی کا یہ المختصر فقہ حنبلی میں بنیادی کتابوں کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسی کی تشریح تو بے شمار ہیں لیکن جس شرح کو بقا اور پائیداری حاصل ہوئی اور طبع ہو کر نشر ہو چکی ہے۔ وہ مفتی الدین المقدسی کی شرح ہے جس کا نام المعنی ہے۔ یہ تمام تشریح سے بڑی شرح ہے۔

شرح المعنی بہت بڑی کتاب ہے جو بڑی بڑی تیرہ جلدوں میں طبع ہو چکی ہے۔ یہ دراصل فقہی اقوال میں موازنہ کی کتاب ہے۔ شارح صرف المختصر کی عبارت کے حل اور اس کے دلول و مفہوم کے بیان پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ فقہ حنبلی کے اختلاف روایات کو تفصیل بیان کرتے ہیں۔ اور پھر رائے کے اختلاف مذاہب پر بحث کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ غیر مشہور مذاہب کا بھی ذکر کرتے چلے جاتے ہیں۔ جیسے بعض تابعین اور تبع تابعین مثلاً اذاعی۔ پھر مدعی کو ثابت کرنے کے لئے اول فقہیہ اور آثار صحیحہ کو ذکر کرتے ہوئے ان کے صحت و عدم کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور قول راجح کو ترجیح دیتے ہیں اور اس کے بالمقابل ضعیف قول کی دلیل کو بھی بیان کر دیتے ہیں۔

حنابلہ اور دیگر مذاہب کے علماء نے اسے بڑی اہمیت دی ہے اور فقہ اسلامی کے مراجع سے شمار کیا ہے۔ جو کہ قاری کو تعلیم

سے یہ شمار کرنے والے بزرگ ابوالحسن البرکی ہیں۔ ملاحظہ المدخل لابن بدران ص ۱۱۲ بحوالہ القصد الارشد۔ اور غالباً مصنف کا یہ تبصرہ

بھی المدخل سے ہی ماخوذ ہے۔ مترجم ۱۷

طبقات ابن ابی لیلیٰ ص ۲۳۲-۱۲۰۔ ابو بکر غلام خلیل نے یہ الفاظ مختصر الخرقی پر اپنی قلم سے لکھے تھے۔ ملاحظہ المدخل ص ۱۱۵۔ مترجم ۱

عبداللہ بن احمد بن محمد بن احمد بن محمد بن قدامہ المقدسی المتوفی ۳۲۰ھ مترجم ۱

کے بھڑے سے نکال کر اجتہاد و موازنہ اور ترجیح صحیح کے میدان میں لے آتی ہے اور وہ بینہ و برہان سے اس کا موازنہ کرنے لگتا ہے۔ چنانچہ ابن مفلح حنبلیؒ اس کتاب اور اس کے مؤلف کے بارے میں لکھتے ہیں:-

المؤنف نے المعنی تالیف کی جو کہ فقہ اسلامی کی کتابوں میں ایک محترم کتاب ہے اور انہوں نے اس سے اپنی آرزو حاصل کی یہ مذہب کے بارے میں بڑی بلیغ کتاب ہے۔ اس کی تالیف پر اس نے بہت محنت کی ہے اور نہایت عمدگی اور خوبی سے مذہب کو نکھار کر بیان کیا ہے۔ ایک جماعت انہیں یہ کتاب پڑھ کر بھی سنا چکی تھی۔
عبداللہ بن عبد السلام الشافعی اس کتاب کے متعلق لکھتے ہیں:-

اسلامی کتابوں میں ابن حزم کی المحلی والمجلیٰ اور شیخ موفی الدین کی المعنی سے جودت اور تحقیق کے لحاظ سے بڑھ کر کوئی دوسری کتاب نہیں دیکھی۔

مصنف نے المعنی میں صورت مسائل کے بیان پر اکتفا نہیں کیا بلکہ مذاہب مختلفہ کے درمیان موازنہ بھی کیا ہے۔ مزید برآں مختلف اقوال اور ترجیح و اختیار بیان کرنے کے بعد ان پر تفریع اور ترجیح سے بھی کام لیتے ہیں۔ اور اس مقصد میں وہ بڑی حد تک کامیاب ہیں۔ ان کی اکثر تفریعات حنبلی مذہب کے مطابق ہیں۔

اس جلیل القدر کتاب کو پڑھنے والا لطافت معنی کے ساتھ عبارت کی جلالت اور جلال فکر کے ساتھ جمال اسلوب بھی محسوس کرتا ہے اور فقہ اسلامی میں اہمات الکتاب کی یہی شان ہوتی چاہیے۔ مؤلف مختلف اقوال کے درمیان موازنہ کرتے ہیں اور آنحضرت کے اقوال اور صحابہ و کبار تابعین کے فتاویٰ اور اقوال سے اقتباس کرتے ہیں

کنیت ابو بکرؓ ہے یہ عمر ابن الحسین الخرقی کے ہم طبقہ تھے۔ انہوں نے
۲۔ عبدالعزیز بن جعفر المعروف بخلال

کیا جو اصحاب احمد کے تلامذہ ہیں سے تھے۔ ابن ابی لیلیٰ الطبقات میں ان کے متعلق لکھتے ہیں:-

”وہ نہایت زود فہم، علم میں ثقہ، وسیع الروایت، اورایت میں مشہور اور امانت و دیانت کے ساتھ متصف

تھے۔ عبادت و زہد میں قابل ذکر تھے اور مختلف علوم میں متعدد تصانیف کے مالک“

خلال کے تلامذہ ہیں سے اپنے استفادے کے بہت زیادہ تبع اور دوسروں سے نقل میں بڑھے ہوئے تھے۔ اور روایت و درایت

کے لحاظ سے ترجیح کے وقت حریت فکر سے کام لیتے تھے۔ اسی لئے وہ اپنے شیخ کے خلاف بہت سی روایات اور اقوال کو ترجیح دیتے تھے۔ اور خلال کی مخالفت کی تصریح کر دیتے تھے۔ چنانچہ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے ان کے وہ اختیارات ذکر کئے ہیں جن میں انہوں نے اپنے شیخ کی مخالفت کی ہے اور بعض اختیارات میں خلال پر انہیں دی ہے مثلاً اگر کوئی شخص غصب کئے ہوئے کپڑے پہن کر نماز پڑھے تو کیا نماز ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اس میں دو روایتیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ نماز درست ہے اور اسے خلال نے اختیار کیا ہے دوم یہ کہ نماز باطل ہے اسے عبدالعزیز نے اختیار کیا ہے اور قاضی نے لکھا ہے کہ یہی روایت صحیح ہے۔

(ب) اگر کسی شخص کے پاس سونا اور چاندی ہوں اور دونوں الگ الگ مقدار نصاب کو نہ پہنچتے ہوں۔ لیکن دونوں کی مجموعی مالیت کا لحاظ کیا جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے تو سوال یہ ہے کہ کیا نصاب زکوٰۃ کی تکمیل کے لئے ایسا کرنا جائز ہے یا اس طور کہ کسی شخص کے پاس میں مثقال سے کم سونا ہو اور دوسرا درہم سے کم چاندی ہو تو اس صورت میں الگ الگ اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی لیکن دونوں کو ملا لیا جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے تو کیا ان دونوں کی مجموعی مالیت کا اعتبار کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں امام احمد سے دو قول روایت کئے گئے ہیں ایک یہ کہ ضم نہ نہیں ہے۔ دوم یہ کہ تکمیل نصاب کے لئے ایسا کرنا جائز ہے۔ خلال نے پہلی صورت کو ترجیح دی ہے اور عبدالعزیز نے دوسری روایت کو پسند فرمایا ہے۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے یہاں خلال کے قول کو ترجیح دی ہے اور بیان کیا ہے کہ یہی میرے والد (ابو لیلیٰ البکیر) کا مسلک تھا اور یہی مسلک اخروی کا ہے۔ (ج) کیا بیع صرف میں صبی اختیار غیب محترم ہے یا نہیں۔ چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ اگر کسی آدمی نے ایک چیز دوسری چیز کے بدلے میں خریدی۔ سودا ہو چکنے کے بعد دونوں نے اس مجلس کو چھوڑ دیا۔ پھر اس فرق کے بعد ایک شخص خرید کر وہ چیز میں کوئی غیب پاتا ہے تو وہ اس چیز کو واپس کر کے اپنی چیز لوٹا سکتا ہے؟ خلال اور خرقی نے یہی اختیار کیا ہے۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ رد نہیں کر سکتا کیونکہ اس غیب کی وجہ سے چیز کی جنس تبدیل نہیں ہو جاتی۔ عبدالعزیز اسی روایت کو اختیار کرتے ہیں۔ لیکن قاضی نے یہاں بھی خلال اور خرقی کے مسلک کو ترجیح دی ہے۔

اس طرح کے اور بہت سے مسائل ہیں جن میں عبدالعزیز اپنے شیخ سے الگ مسلک اختیار کرتے ہیں۔ اور بعض مسائل میں علماء نے عبدالعزیز کے مسلک کو اس کے شیخ کے مسلک پر ترجیح دی ہے۔ الغرض عبدالعزیز صاحب درایت تھے اور تخریج پر قدرت رکھتے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ اس پائے کا شخص تقلید مطلق کی بندشوں میں نہیں رہ سکتا۔ بلکہ وہ اپنے اختیار و اجتہاد

نے کام لے کر مستحسن چیز کو ترجیح دے گا

عبدالعزیز کی فقہ صرف حنبلی فقہ پر منحصر نہیں تھی کہ وہ اسی مذہب کے اقوال کو یا ہم ترجیح دیتے ہوں۔ بلکہ وہ فقہ حنبلی اور شافعی کے درمیان موازنہ بھی کرتے تھے۔ اور اس سلسلہ میں خلافت الشافعی کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی ہے۔

انہوں نے ۲۶۳ھ میں وفات پائی۔

اقوال و روایات کی کثرت اور اس کے اسباب

امام احمد کی فقہ میں اقوال و روایات کی بہت کثرت پائی جاتی ہے۔ اس کثرت کے اسباب بھی بہ کثرت اور محفول ہیں۔

۱۔ امام احمد نہایت متورع آدمی تھے۔ دین کے معاملات میں بدعت کو ناپسند کرتے تھے۔ انہیں یہ گوارا نہ تھا کہ کوئی بات علم و دلیل کے بغیر منہ سے نکالیں۔ جب کسی فتویٰ کے لئے مجبور ہو جاتے اور استفتا کی کثرت انہیں پریشان کر دیتی تو بسا اوقات تردد و آمیز بات کہہ دیتے تھے۔ یعنی کبھی اپنی رائے سے فتویٰ دے دیتے تھے۔ پھر اس مسئلہ میں اثر پالیتے اور وہ ان کے فتویٰ کے خلاف ہوتا تو اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیتے۔ کیونکہ حدیث کے بغیر کسی فتویٰ کو اچھا نہیں سمجھتے تھے اور بسا اوقات پہلی رائے کے ناقل کو اس کا علم نہ ہوتا اور ایک ہی مسئلہ میں دونوں قول نقل ہو جاتے اور رواۃ کی رائے مختلف ہو جاتی۔ لیکن امام احمد کی نفس الامر میں ایک ہی رائے ہوتی تھی۔

۲۔ کبھی کبھی حضرت امام صاحب از خود مسئلہ کو دو قولوں پر چھوڑ دیتے تھے اور ایسا اس وقت کرتے جب دیکھتے کہ صحابہ کرام کی رائے اس مسئلہ میں مختلف ہے اور کسی ایک قول کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لئے حدیث نہ پاتے تو مسئلہ کو اسی حالت پر چھوڑ دیتے اور اس میں صحابہ سے دو یا دو سے زیادہ قول ہوتے تھے۔ چنانچہ ابن القیم اس کے متعلق فرماتے ہیں:-

جب صحابہ کرام کسی مسئلہ میں مختلف ہوتے تو جو قول کتاب و سنت سے زیادہ قریب نظر آتا اسے پسند فرماتے

اور ان کے اقوال سے باہر نہ نکلتے تھے۔ اگر کوئی قول کتاب و سنت سے بڑھتی نظر آتا تو مسئلہ میں اختلاف ذکر

کر دیتے اور کسی ایک قول پر جزم نہ کرتے تھے۔ تو جب وہ مسئلہ امام احمد سے روایت ہوتا تو اس میں بغیر ترجیح کے دو یا

دو سے زیادہ آثار بیان ہو جاتیں۔ اور دونوں قول امام احمد کی طرف منسوب ہو جاتے۔

امام احمد کے اصحاب نے ان کے آراء فقہیہ کو ان کے اقوال و افعال اور روایات سے اخذ کیا۔ اور اس صورت میں استنباط کی گنجائش ہو جاتی تھی۔ مثلاً ایک رائے امام احمد کے فعل سے مستنبط ہوتی لیکن کسی سوال کے جواب میں وہ اس کے برعکس راویتے یا ایک فعل کے خلاف کوئی دوسری بات منقول ہوتی۔ کیونکہ دوسرے نے امام احمد سے پہلے استنباط کے خلاف سنا ہوتا تھا اس طرح روایات کی کثرت ہو جاتی۔ اور امام احمد کی طرف بہت سے اقوال منسوب ہو جاتے اگر علم ہو تو اس کا کوئی حرج نہیں ہوتا۔ بشرطیکہ نسبت محقق ہو اور وسائل ترجیح دائرہ امکان سے باہر نہ ہوں۔

۴۔ اس نقل کی بنیاد اس پر ہوتی ہے کہ امام احمد ایک واقعہ میں فتویٰ دیتے ہیں جو اثر کے مطابق ہوتا ہے۔ پھر کسی دوسرے واقعہ میں فتویٰ دیتے ہیں یہ واقعہ کو پہلے سے مشابہت رکھتا ہے۔ لیکن درحقیقت دونوں کے احوال و ظروف مختلف ہوتے ہیں۔ اور پہلے واقعہ کے لئے قول اول ہی النسب ہوتا ہے۔ اور دوسرے کے لئے دوسرا۔ لیکن رواۃ نے دونوں قول نقل کر دئے اور یہ سمجھے کہ دونوں قول ایک ہی واقعہ سے متعلق ہیں۔ تو گویا ہاں بظاہر اختلاف معلوم ہوتا ہے۔ لیکن درحقیقت اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک واقعہ کے احوال و ظروف علیحدہ علیحدہ تھے جن کے پیش نظر ہر ایک کے متعلق ایک فتویٰ دیا گیا تھا۔ اگر امام احمد کے اقوال و فتاویٰ سے بحث کرنے والوں کی وسعت نظر اس قدر ہوتی کہ ہر فتویٰ کے احوال و ظروف کا سراغ لگائیں تو اس قسم کے بہت سے فتوے نظر آئیں گے۔ فخرالدین رازی نے امام شافعی کے متعلق اسی قسم کی رائے قائم کی ہے۔ حالانکہ اس کے صحیح مصداق امام احمد ہیں۔

۵۔ بعض اوقات امام احمد قیاس پر مجبور ہو جاتے تھے یا عام الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اپنی رائے سے فتویٰ دینے پر مجبور ہو جاتے تھے۔ اور رائے میں بہت سے احتمال ہو سکتے ہیں جن میں باہم تعارض پایا جاسکتا ہے۔ لہذا کبھی امام احمد کے سامنے بھی دو متعارض احتمال آ جاتے۔ اس صورت میں یا توقف فرماتے یا ہر دو احتمال بیان کر دیتے۔ چنانچہ وہ دونوں قول ان کی طرف منسوب ہو جاتے۔

یہ تھے وہ اسباب جن کی بنا پر امام احمد کا مجموعہ فقہیہ مختلف اقوال و روایات کا مجموعہ بن گیا۔ پھر وہ طبقہ آیا جنہوں نے ان سب اقوال کو یکجا جمع کر دیا اور پھر وہ لوگ ہوئے جو تخریج و ضبط سے کام لینے لگے تو انہوں نے بعض اقوال کو لمحاظ صحت کے ترجیح دی یا یوں کہئے کہ بعض روایات کو صحیح رکھا اور بعض کو رد کر دیا۔ چنانچہ آپ دیکھ چکے ہیں کہ ایک سند میں خلال ایک رائے اختیار کرتے ہیں یا ایک روایت کو ترجیح دیتے ہیں اور ان کے تلمیذ امجد عبدالعزیز دوسری رائے یا دوسری روایت کو اختیار کرتے ہیں۔ اور آپ نے یہ بھی دیکھا کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کبھی تلمیذ کی رائے کو شیخ کی رائے پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس طرح اقوال و روایات

کے اختلاف نے فقہ حنبلی کی درست کے سلسلہ میں علماء کے سامنے دو دروازے کھول دیئے ہیں۔

۱۔ علماء نے کوشش کی کہ ترجیح کے ضوابط مقرر کریں تاکہ بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دے سکیں اور بعض روایات کو

دوسری روایات کے مقابلہ میں تصحیح کر سکیں۔

۲۔ اس درست کے اثنائیں انہوں نے یہ بھی کوشش کی کہ کچھ عام ضابطے ان خصائص کی روشنی میں مرتب کئے جائیں جن کی وجہ سے فقہ حنبلی کو دوسرے فقہی مسلکوں سے امتیاز حاصل ہے۔ چنانچہ اس قسم کے بعض قواعد علماء نے مرتب بھی کئے۔ ان پر ہم آگے

چل کر گفتگو کریں گے۔ اب ہم پہلی قسم کے ضوابط پر بحث کرتے ہیں۔

امام احمد سے مختلف روایات اور مختلف اقوال مروی ہیں۔ اس طرح جو احکام

مسائل ان کی طرف منسوب ہیں ان میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس طرح کہ کسی مسئلہ

کے جواب میں انہوں نے جو کچھ فرمایا اس کی تفسیر و تشریح میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ کیونکہ

اقوال روایات کی نقل و ترجیح کے ضابطے

جو الفاظ انہوں نے فرمائے وہ صریح طور پر کسی بات کی حرمت پر دل نہیں تھے یا وہ الفاظ ایسے تھے جن سے قطعی طور پر یہ ثابت نہیں ہو سکتا تھا کہ حکم علی سبیل الوجوب ہے یا علی سبیل النہی، مثلاً لَا یُذْبَحُ کا کلمہ ہے جسے انہوں نے اپنے اکثر فتاویٰ میں استعمال کیا ہے۔ اس کی تشریح میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض نے اس سے معنی تحریم سمجھا ہے۔ اور اکثر نے اسے معنی کراہت پر حمل کیا ہے۔ اور بعض علماء نے یہ قاعدہ مقرر کیا کہ حسب قرائن اس سے معنی مراد لیا جائے۔ جیسا کہ ہر اس مقام کا حکم ہے جہاں کہ قرائن حالیہ یا لفظیہ کے سوا مراد متعین نہ ہو سکتی ہو وہاں قرائن ہی تعین مراد پر معادون ہوتے ہیں۔

اب ہم سب سے پہلے اقوال و روایات کے درمیان ترجیح کے طریقے بیان کرتے ہیں۔ پھر عبارات کے فہم اور ان میں مختلف احتمالات کے طریقے بیان کریں گے۔

جب روایات متعدد ہوں تو علماء پہلے قوت اسناد کے لحاظ سے ان میں باہم موازنہ کریں گے جو روایت سند کے اعتبار سے زیادہ قوی ہوگی۔ اس کو صحیح قرار دے کر قبول کر لیا جائے گا اور جو اس کے معارض ہوگی اسے رد کر دیا جائے گا۔ بشرطیکہ دونوں کے مابین تطبیق ممکن نہ ہو اور اگر دونوں روایتیں قوت سند کے اعتبار سے متساوی ہوں یا ایک کی دوسری پر ترجیح کا علم نہ ہو تو مسئلہ میں دو قول قرار پائیں گے اور ان کے متعلق یہ سمجھ لیا جائے گا کہ گویا امام احمد کی طرف دو مختلف اقوال منسوب ہیں اور دونوں کی سند صحیح ہے۔

تعدد روایات

جب روایات متعدد ہوں تو علماء پہلے قوت اسناد کے لحاظ سے ان میں باہم موازنہ کریں گے جو روایت سند کے اعتبار سے زیادہ قوی ہوگی۔ اس کو صحیح قرار دے کر قبول کر لیا جائے گا اور جو اس کے معارض ہوگی اسے رد کر دیا جائے گا۔ بشرطیکہ دونوں کے مابین تطبیق ممکن نہ ہو اور اگر دونوں روایتیں قوت سند کے اعتبار سے متساوی ہوں یا ایک کی دوسری پر ترجیح کا علم نہ ہو تو مسئلہ میں دو قول قرار پائیں گے اور ان کے متعلق یہ سمجھ لیا جائے گا کہ گویا امام احمد کی طرف دو مختلف اقوال منسوب ہیں اور دونوں کی سند صحیح ہے۔

میں نے ان کے کلام پر غور و خوض کیا تو معلوم ہوا کہ یہ بھی ان کا مذہب ہے۔ اگرچہ اس سے رجوع بیان کیا گیا ہے۔ یہی بات الفروع لابن مفلح میں مذکور ہے۔

شاید ان لوگوں کا خیال یہ ہو کہ مسائل متشابہہ میں کچھ فروق پائے جاتے ہیں۔ جن سے ایک مسئلہ دوسرے سے الگ ہو جاتا ہے۔ جب امام احمد دو تشابہہ مسائل میں سے ایک کے متعلق ایک فتویٰ دیتے ہیں تو وہ واقعہ ان کو اس قسم کا فتویٰ دینے پر مجبور کرتا ہے۔ جب دوسرے واقعہ کے متعلق ان سے فتویٰ پوچھا جاتا ہے جو پہلے واقعہ سے ملتا جلتا ہے تو مستغنی کے احوال و ظروف کے لحاظ سے پہلے قول کے خلاف فتویٰ صادر کرتے ہیں۔ کیونکہ ان کا خیال یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک دوسرے مسئلہ میں فتویٰ دے رہے ہیں جو پہلے مسئلہ کے خلاف ہے۔ اگرچہ دونوں میں بظاہر تشابہہ ہوتا ہے اگرچہ وہ پہلے قول کی صراحت ہی کیوں نہ کر دیں اور وہ رجوع حالات کے تغیر کے باعث ہوتا ہے۔ ذکر قوت دلیل کی بنا پر۔ ہاں اگر وہ تصریح کر دیں کہ پہلے فتویٰ کے خلاف انہیں حدیث مل گئی ہے تو ایسی صورت میں پہلے قول کو امام احمد کی طرف منسوب کرنا کچھ معقول سمجھا جاسکتا ہے۔ مگر یہ صورت اس وقت ہے جب اس رد احوال کی تاریخ کا علم ہو۔ کیونکہ ایسی صورت میں الحاد ان کے درمیان تقادم تاخر زمانی پایا جائے گا۔ لیکن جب تاریخ معلوم نہ ہو اور دونوں اقوال دو مختلف واقعات کے متعلق ہوں اور محققین میں کو یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کونسا مقدم اور کونسا مؤخر ہے۔ تو اس صورت میں بعض کا خیال یہ ہے کہ مسئلہ کو ذات قولین مان لیا جائے۔ کیونکہ ان کے نزدیک تقدم تاخر کا علم اور امام صاحب کا رجوع اس بات سے مانع نہیں ہے کہ مسئلہ ذات قولین قرار دیا جائے تو جب تاریخ کا علم نہ ہو تو اس رد احوال کا اعتبار کرنا زیادہ اولیٰ ہے۔

دوسرے لوگوں کا خیال ہے کہ قول ایک ہی معتبر ہونا چاہیے اور قوت دلیل کے لحاظ ایک قول کو دوسرے پر ترجیح دی جائے گی۔ یعنی یہ دیکھا جائے گا کہ حنبلی مذہب کی منطقیت کے زیادہ قریب کونسا قول ہے یا جیسا کہ ابن مفلح نے کہہ ہے کہ کونسی رائے قواعد مذہب سے زیادہ مناسبت رکھتی ہے تو جو قول دلیل کے لحاظ سے اقویٰ ہوگا یا قواعد مذہب کے قریب تر ہوگا اسے امام احمد کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ اور دوسرے کو رد کیا جائے گا۔

الحاصل یہ کہ جہاں واقعات کے تعدد کی بنا پر اقوال میں تعدد پایا جائے تو اس صورت میں مذہب حنبلی کے علماء کے دو مختلف گروہ ہیں۔

۱۔ ایک گروہ وسعت قلبی سے کام لے کر مختلف اقوال کا خیر مقدم کرتا ہے۔ اور تطبیق مستحضر ہو تو تعدد اقوال پر فتویٰ دیتا ہے۔ یہ گروہ کثرت اقوال کو امام صاحب کے لئے دلیل کمال قرار دیتا ہے۔ اس لئے کہ حضرت امام صاحب اپنی شان کے مطابق دین کے معاملہ میں ہمیشہ تحریری سے

کام لیتے تھے اور جو دین کے معاملہ میں تحری سے کام لیتا ہو وہ اظہار رائے میں ہمیشہ ترمذ کا اظہار کرتا ہے۔ تو اس صورت میں کثرت اقوال ناگزیر رہے۔
 ۲۔ دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ امام صاحب کی رائے ایک ہی ہونی چاہیے۔ لہذا اگر تاریخی اعتبار سے — ممکن ہو تو — ایک قول کو ترجیح دیتا ہے۔ اور اگر ملحوظ تاریخ کے ترجیح ممکن نہ ہو تو مختلف اقوال میں موازنہ کرتا ہے اور جو قول دلیل کے لحاظ سے قوی نظر آتا ہو۔ یا امام صاحب کے مذہب کی منطقیات اور قواعد مذہب سے قریب تر معلوم ہو اسے ترجیح دیتا ہے۔ اگر ان طرق سے ترجیح ممکن نہ ہو تو مجبوراً مسئلہ میں دو اقوال تسلیم کر لیتا ہے۔ اپنے مسلک کی تائید میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ دراصل ایک مسئلہ میں مختلف ایک ہی رائے کا ہونا ضروری ہے۔ اگر ایک رائے متعین نہ ہو تو اس کا معنی یہ ہے کہ اس نے اجتہاد ہی نہیں کیا۔ کیونکہ اجتہاد کے معنی تو یہ ہیں کہ کسی مسئلہ کا حکم صحیح معلوم کرنے کے لئے پوری پوری کوشش صرف کی جائے اور حکم صحیح چونکہ ایک ہی ہوتا ہے اس لئے امام کا قول بھی ایک ہی ہونا چاہیے اور بغیر کسی مرجح کے امام کی طرف دو قول منسوب نہیں ہونے چاہئیں۔

لیکن اگر کسی مسئلہ میں روایات مختلف ہوں تو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے گی اور جو رائے زیادہ قوی ہوگی اسے مان لیا جائے گا۔ اگر ترجیح ممکن نہ ہو تو پہلے گروہ کے منہاج کے مطابق ہر دو اقوال قبول کر لئے جائیں گے اور جو قول قواعد مذہب کے زیادہ قریب ہوگا اسے مقدم رکھا جائے گا۔ اور فرقی ثانی کے قول کے مطابق دوسرے کو رد کر دیا جائے گا۔ اور یہ سب کچھ اس صورت میں ہوگا۔ جب تطبیق ممکن نہ ہو۔

یہ ہے علماء حنبلیہ کے مذہب کا خلاصہ جسے کسی ایک مسئلہ میں اختلاف روایات یا مسائل متشابہہ میں اختلاف اقوال کی صورت میں وہ اختیار کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم نے اپنی دالست کے مطابق ان کے مسلک کی پوری پوری وضاحت کر دی ہے۔

اب ہم دوسرے موضوع پر گفتگو کرتے ہیں۔ یعنی فہم عبارات اور احوال سے استنباط اقوال کا کیا طریقہ ہے۔

فہم عبارات اور استنباط الاقوال من الاحوال کا طریقہ

ہم گذشتہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں کہ حنبلی فقہ کی تدوین خود امام صاحب

نے اپنے قلم سے نہیں کی بلکہ حضرت امام صاحب کے اقوال و افعال، اور آنحضرت و صحابہ کرام اور تابعین سے ان کے روایات اور سوالات کے جوابات میں بعض فقہاء کے اقوال کو اختیار کرنے سے یہ مذہب اخذ کیا گیا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ علماء کی تشریحات پر نظر ڈالی جائے تاکہ قارئین کرام کو اس مذہب کے طریق تحریر کا علم ہو جائے۔

امام احمد کی عبارات کے فہم میں اصحاب احمد لفظ سے زیادہ معنی اور مقصد پر توجہ دیتے تھے۔ نیز قرآن احوال، مقامات مختلفہ

کا موازنہ کر کے دیکھتے تھے کہ امام احمد کا مقصد کیا تھا۔ اس روشنی میں ہم امام احمد کی بعض عبارات کے معانی کا ذکر کرتے ہیں جو اصحاب احمد کی تفسیر کے مطابق ہیں اور جن سے انہوں نے احکام فقہی مستنبط کئے ہیں جنہیں پیش نظر رکھ کر ان کا طریق استنباط معلوم کیا جاسکتا ہے۔

امام احمد سے جب کسی چیز کے متعلق یہ دریافت کیا جاتا کہ یہ حلال ہے یا تو
لفظ اکرہ سے کیا مراد ہوتی تھی آپ اس کے متعلق اکرہہ یا ٹکڑہ فرماتے، مثلاً جمع بین الاختین

بلک الیمین کے بارے میں آپ فرماتے ہیں اکرہہ (کہ میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں) اسی طرح سونے چاندی کے برتنوں سے وضو کے متعلق فرماتے ہیں (ٹکڑہ) حالانکہ یہ دونوں چیزیں مذہب حنبلی میں حرام ہیں۔ اولیٰ کی تحریم نص یا دلالت نص سے ثابت ہے۔ لہذا امام احمد کی عبارات اکرہہ یا ٹکڑہ کے الفاظ کا استعمال جو عام طور پر استعمال ہوتے ہیں ان سے مراد تحریم ہے۔ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں کہ اکرہہ یا ٹکڑہ کے الفاظ کا استعمال امام احمد کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ دوسرے ائمہ بھی یہ الفاظ عام استعمال کرتے تھے۔ اور ان سے تحریم مراد لیتے تھے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

متأخرین میں سے بہت سے ائمہ کو ان الفاظ کے سبب اپنے ائمہ کا مسلک سمجھنے میں غلط فہمی ہوئی ہے کیونکہ ائمہ کرام توازیلے تورع تحریم کی بجائے کراہت کا لفظ استعمال کرتے تھے۔ لیکن متأخرین نے اس سے تحریم کی نفی کر کے صرف کراہت کے معنی مراد لئے اس لئے اس طرح اس چیز کے حکم میں تخفیف پیدا کر کے بعض نے اسے تنزیہ پر حمل کر لیا اور بعض نے ایک قدم آگے بڑھا کر اسے ترک اولیٰ پر حمل کر لیا۔ متأخرین نے اس قسم کے بہت سے تصرفات کئے ہیں۔ اور اسی کی وجہ سے ائمہ کرام اور شریعت کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں۔ مثلاً امام احمد الجمع بین الاختین ملک الیمین کے بارے میں فرماتے ہیں :-

اَكُوْهُ وَلَا اَقُوْلُ هُوَ حَرَامٌ

کہ میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں اور حرام نہیں کہتا

حالانکہ مذہب حنبلی کی رو سے یہ حرام ہے۔ صرف حضرت عثمان کے قول کے پیش نظر تورعاً تحریم کا لفظ بولنے سے امام احمد نے گریز کیا ہے۔ اور ابوالقاسم الحزقی امام عبداللہ سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

حضرت امام صاحب سونے چاندی کے برتنوں میں وضو کرنا مکروہ خیال کرتے تھے۔ حالانکہ مذہب حنبلی کی رو سے یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ان کے صاحبزادے عبداللہ سے روایت ہے کہ امام احمد سانپ اور بچھو کے گوشت کو مکروہ قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ سانپ ذوناب یعنی درندہ جانور ہے اور بچھو ڈنگ مارتا ہے۔ حالانکہ مذہب حنبلی میں بالاتفاق ان کا گوشت حرام ہے۔ اسی طرح پانی کی بیج کے بارے میں ان سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے مکروہ قرار دیا۔ حالانکہ اس کی بیج حرام ہے۔ اس طرح برکثرت ان کے فتاویٰ ہیں جن میں لفظ کراہت استعمال ہوا ہے۔

اور اُکدہ کی طرح لَا يُعْجِبُنِي کا لفظ بھی داکتر استعمال کرتے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن القیمؒ نے اس طرح کی بہت سی مثالیں بیان کی ہیں جن میں امام احمد نے یہ لفظ استعمال کیا ہے۔

ہے۔ اور مراد تحریم ہے۔ مثلاً:-

۱۔ امام احمد سے دریافت کیا گیا کہ ایک آدمی کی دولت کا بڑا حصہ مال حرام پر مشتمل ہے تو اس کا مل کھایا یا غضب

کیا جاسکتا ہے؟ تو آپ نے فرمایا:-

لَا يُعْجِبُنِي أَنْ يُؤْكَلَ كُلُّ مَالِهِ

یعنی مجھے یہ اچھا نہیں لگتا۔ کہ اس کے مال سے کھایا جائے۔

حافظ ابن القیم اسی قول کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس سے مراد تحریم ہے۔

ب۔ شکاری کتے نے شکار مارا اور مالک نے اے بسم اللہ پڑھ کر نہیں چھوڑا تھا۔ تو اس کے شکار کے باغے

میں امام احمد فرماتے ہیں:-

إِذَا صَادَ الْكَلْبُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُذْسِلَ فَلَا

کہ ایسی صورت میں کتے کے مارے ہوئے شکار کو اچھا نہیں

يُعْجِبُنِي لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

سمجھتا۔ کیونکہ آنحضرت نے فرمایا ہے۔ جب تم اپنے کتے

قَالَ: إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ وَسَمَّيْتِ...

کو چھوڑ د اور بسم اللہ پڑھ لو

تو یہاں بھی لا یعجبنی سے مراد تحریم ہے۔ کیونکہ اس معنی میں انہوں نے حدیث نبوی بیان کی ہے۔

ج۔ امام احمد سے شراب کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ اس کا سرکہ بنانا جائز ہے؟ تو آپ نے فرمایا:-

لَا يُعْجِبُنِي

مجھے یہ اچھا معلوم نہیں ہوتا

حالانکہ اس سے ان کی مراد تحریم ہے۔

مذکورہ بالا مسائل میں حافظ ابن القیمؒ کی پیش کردہ مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اُکدہ اور لَا يُعْجِبُنِي سے مراد

تحریم ہے جیسا کہ قرآن اور مسائل مختلفہ کے احکام کے مابین مقابلہ سے معلوم ہوتا ہے۔

ابن مفلح کی رائے | ان دونوں کلموں کی تفسیر میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے اور بہتر یہ ہے کہ قرآن کے لحاظ سے حکم لگایا جائے اس بنا پر ابن مفلح کہتے ہیں:-

اُكْدَهُ لَا يُعْجِبُنِي، لَا أَحِبُّهُ يَالَا أَسْتَحْسِنُهُ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ یہ کلمات

مذہب و تنزیہ کے معنی پر محمول ہوں بشرطیکہ اس سے قبل تحریم کی صراحت نہ ہو۔ اور دوسرے یہ کہ تحریم پر محمول ہوں جیسے امام احمد کا قول ہے :-

أَلَدُّهُ الْمُتَعَةِ وَالصَّلَاةُ فِي الْمَقَارِبِ

کہ میں قبرستان میں نماز اور نکاح متعہ کو مکروہ سمجھتا ہوں۔
خلاف نے اسی رائے (یعنی قرآن کے لحاظ سے حکم لگانا) کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ رعایتیں "الحاوی الکبیر" اور "آداب المفتی" میں فرماتے ہیں :-

بہتر یہ ہے کہ ہر مقام میں قرآن پر نظر ڈالی جائے۔ اور وجوب مذہب تحریم، اکرامت اور اباحت میں جس

معنی پر وہ قول دلالت کرتا ہو اسی پر عمل کیا جائے خواہ وہ قول مقدم ہو یا متاخر اور یاد درمیان کلام میں آیا ہو

یہی صحیح مسلک ہے۔ اور امام احمد کا کلام بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔

امام احمد کے فقہی مجموعہ کی درست کے بعد امام احمد کی مراد کو سمجھنے اور اس کے مطابق اس کی تفسیر کرنے میں کچھ

وقت پیش نہیں آتی چنانچہ فیہی اولاً فیہی، استحب اولاً استحب وغیرہ کلمات سے یہ سمجھنا کہ ان سے تحریم مراد ہے یا مذہب اکرامت وجوب و اباحت میں سے کن معنی پر محمول ہیں، قرآن کے ساتھ ہی تعلق رکھتا ہے۔

امام احمد کی فقہ کی معرفت کا ایک طریقہ امام صاحب کے افعال بھی ہیں۔ نیز کسی سوال جواب میں حدیث اصحابی کا فتویٰ، ائمہ مجتہدین میں سے کسی امام کی فتویٰ رائے کا ذکر کرنا یا صحت حدیث

معرفت مذہب کے طریقے

کے سبب ایک قول کو ترجیح دینا یا بعض فقہاء یا صحابہ کے دو اقوال ذکر کر کے کسی ایک پر تفریح کرنا یہ سب ایسی چیزیں ہیں جن سے امام صاحب کی رائے ظاہر ہو جاتی ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کے ذریعہ امام صاحب کا مذہب معلوم ہو سکتا ہے، اگرچہ بعض میں سے اختلاف کرتے ہیں

امام احمد کے افعال کے بارے میں علماء نے تسلیم کیا ہے کہ یہ ان کے مسلک پر دلالت کرتے ہیں لیکن یہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ استدلال کے لئے متعین ہوں

امام احمد کے افعال کی فقہی حیثیت

اور ان میں جانب خلاف کا احتمال نہ پایا جائے۔ مثلاً امام صاحب نے دو شنبہ کو روزہ رکھا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دو شنبہ کو روزہ رکھنا حرام نہیں ہے۔ یا مثلاً انہوں نے معین طور پر کوئی کام کیا جیسے اپنا گھر کرائے پر دے دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مکان کا

سے ملاحظہ ہو الفرع و تصحیح الفرع ص ۱۰۱

کرائے پر اٹھانا جائز ہے۔ لیکن یہ افعال صرف اباحت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ وجوب پر۔ کیونکہ امام احمد بعض چیزیں حلال کا التزام تو رُخاً بھی کرتے تھے۔ مثلاً انہوں نے سرکاری مناصب قبول نہیں کیے۔ لیکن انہیں قبول کرنا حرام بھی قرار نہیں دیا۔ اسی طرح نہ بادشاہ کا مال کبھی کھایا اور نہ اسے حرام قرار دیا۔ اسی طرح ان کے تمام افعال کہ ان کی فتویٰ رائے پر دلیل بنایا جاسکتا ہے۔ بشرطیکہ عقلاً وہاں دوسرا احتمال نہ پایا جاتا ہو۔

لیکن اس کے برعکس اگر وہ کسی سوال کا جواب حدیث یا فتویٰ صحابی سے دیتے ہیں۔ تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ یہی ان کا مسلک ہے۔ کیونکہ اس جلیل القدر امام و محدث جناب کے متعلق یہ تصور بھی نہیں ہو سکتا کہ وہ کسی حدیث کے خلاف مسلک اختیار کریں۔ اور قرائن شاہد ہیں کہ ان کی نظر میں اس حدیث کے معارض دوسری حدیث نہیں ہے۔ اور جس سوال کے جواب میں اسے ذکر کرتے ہیں ان کی نظر میں وہ صحت و استقامت کے ساتھ اس پر دلالت کرتی ہے۔ ورنہ وہ اس کے جواب میں اسے ذکر ہی نہ فرماتے اور یہ بھی کیسے سکتا ہے کہ امام صاحب ایک حدیث کو دلیل نہ سمجھتے ہوں اور اسے اس سوال کے جواب میں ذکر فرمادیں۔

اسی طرح صحابی کا فتویٰ ان کے نزدیک حجت ہے اور اس پر عمل واجب۔ اور ان کا اس فتویٰ کو کسی جواب میں ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ کتاب و سنت سے کوئی دلیل اس کے معارض نہیں ہے اور اگر اس کے معارض کچھ ہو بھی تو اس فتویٰ پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے۔

اسی طرح کسی سوال کے جواب میں اگر مجتہدین میں سے کسی کا قول ذکر کرنا اس بات کی ضریح دلیل ہے کہ ان کا خود بھی وہ مسلک ہے۔ لیکن مذہب جناب کے علماء اس بارے میں اختلاف کرتے ہیں۔ بعض کا خیال ہے کہ وہ ان کا مسلک سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اگر ان کی نظر میں اس کے رجحان کی کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ اسے ذکر ہی نہ کرتے۔ کیونکہ امام صاحب خود تقلید رجال سے منع کرتے تھے۔ پھر وہ کسی کی رائے کو بغیر دلیل کے کیسے قبول کر سکتے تھے تو ضروری ہے کہ ان کی نظر میں اس کی ترجیح کی کوئی دلیل ہو۔ لہذا وہی ان کا مسلک قرار پائے گا۔ اور اسے امام صاحب کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔ کیونکہ انہوں نے اس استدلال میں سبقت کی ہے اور وہ اس سے اپنے فضل و کمال کا اعتراف کرنا نہیں چاہتے تھے۔ بلکہ اس رائے کو ذکر کرنے سے ان کا مقصد یہ تھا کہ یہ رائے نہیں ہے جس میں ان کا کوئی پیش رو نہ ہو۔

دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ ان کا مذہب قرار نہیں پائے گا۔ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اس مسئلہ میں اپنا کوئی مفصل نہیں کر پائے اس لئے مسائل کو دوسرے فقہیہ کے قول کا حوالہ دے دیا۔ تو جب وہ اس خیال سے دوسرے کی رائے ذکر کرتے ہیں تو وہ ان کا مسلک قرار نہیں دیا جاسکتا۔ چنانچہ صاحب تصحیح الفروع پہلے قول کے متعلق فرماتے ہیں :-

بیر اور تب آل التیواب معلوم ہوتا ہے اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام احمد قلیدر جلال سے

منع فرمایا کرتے تھے۔

اسی طرح جب امام احمد کسی حدیث کو صحیح یا حسن قرار دیتے ہیں تو اکثر روایت مذہب پہلی کے نزدیک یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حدیث ہی ان کا مذہب ہے۔ اس لئے کہ جب اس حدیث کو اپنی کتابوں میں درج کیا اور اس کے معارض کوئی دوسری روایت بیان نہیں کی تو یہ ان کا مذہب ہونے کی دلیل ہے۔ ابو بکر الرافعی اور الاثرم کا یہی خیال ہے۔ لیکن یہاں ایک دوسرا قول بھی ہے کہ یہ ان کا مذہب نہیں ہوگا۔ جس طرح کہ جب اس حدیث کے خلاف قویٰ صادر فرمائیں تو وہ حدیث ان کا مذہب نہیں بن سکتی۔ صاحب تصحیح الفروع اسی قول کی تائید میں فرماتے ہیں :-

میں کہتا ہوں کہ یہی قول قوی ہے خصوصاً جبکہ اس حدیث کی تصحیح، تحسین اور رد کے بغیر اسے اپنی کتابوں میں درج کر

ویں۔ واللہ اعلم۔

کبھی کبھی امام احمد صحابہ کے دو قول نقل کر دیتے ہیں اور ان دونوں کو اپنے جواب میں بیان کر دیتے

صحابہ کے دو قول

ہیں۔ اور کسی ایک قول کو دوسرے پر کسی نوعیت سے بھی ترجیح نہیں دیتے۔ تو اس صورت میں وہ دونوں قول ان کی طرف منسوب ہوں گے اور دونوں ہی مذہب قرار دئے جائیں گے۔

چنانچہ حافظ ابن القیم اس کے بارے میں فرماتے ہیں :-

جب کسی مسئلہ میں صحابہ کرام سے دو قول منقول ہوں تو مسئلہ میں دو روایتیں سمجھی جائیں گی۔ کیونکہ امام احمد صحابہ کرام کے فتاویٰ کی اس طرح جستجو کرتے تھے جس طرح کہ امام صاحب کے اصحاب ان کے فتاویٰ کی جستجو کرتے تھے۔ بلکہ وہ ان سے بڑھ کر فتاویٰ صحابہ کا خیال رکھتے تھے۔

یہ اس وقت ہے کہ جب دو قول ذکر کریں اور کسی ایک کو دوسرے پر کسی طور سے ترجیح نہ دیں۔ لیکن اگر وہ ایک کو دوسرے قول پر ترجیح دیں تو جس قول کو وہ ترجیح دیں گے وہی ان کا مذہب قرار پائے گا۔ پھر کیا کسی ایک قول پر تفریع کرنا بھی اس کی ترجیح کی دلیل ہوگی؟ اس سوال کے جواب میں دو قول ہیں :-

۱۔ ایک یہ کہ امام صاحب کسی ایک قول پر تفریع کرنا ان کا مذہب ہونے کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ تفریع کا مطلب یہ

ہے کہ وہ اس قول کی تحسین یا تعلیل یا کسی وجہ سے اس کی تقویت کے قائل ہیں۔ اور دوسرے قول پر تفریع نہ کرنا اس کے اہمال کی دلیل ہے

جو اس کے متروک یا کالتروک ہونے کی تصریح کے مترادف ہے۔ اور قول متروک کی طرف امام صاحب کے قول کی نسبت صحیح نہیں ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تفریع ترجیح کی حیثیت نہیں رکھتی اس لئے کہ ترجیح کا دار و مدار قوت استدلال یا بیان دلائل یا اس کی

تحسین پر ہے۔ اور تفریع اس قبیل سے نہیں ہے۔ چنانچہ صاحب تصحیح الفروع اس قول کے بارے میں فرماتے ہیں:-

یہ صحیح نہیں ہے لیکن فروع کا سیاق و سباق پہلے قول کی ترجیح پر دلالت کرتا ہے۔

الغرض فقہ حنبلی کی نقل کے یہی طرق ہیں۔ اور امام احمد کی روایات، اقوال، عبارات، فتاویٰ اور ان کے افعال کی تفسیر

کے یہی طریقے ہیں۔ یہ لوگ فقہ حنبلی کے ناقل اور مفسر ہیں، جن کا ابھی ذکر ہوا ہے۔ اس کے بعد ہم فقہ حنبلی کے ادارہ کے بیان ہیں

اس کے مخیر جن کا ذکر کریں گے اور بتائیں گے کہ تخریج کا طریقہ کیا تھا۔ یہاں ہم صرف روایت و نقل اور منتقوں کی تفسیر پر اکتفا کرتے

ہیں۔ اس کی تخریج اور اس میں تصرف کو آئندہ بحث پر چھوڑتے ہیں۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ان روایات و تفسیرات کے مجموعہ سے ہی مذہب حنبلی نے ایک جلیل القدر

فقہی مذہب کی حیثیت اختیار کی ہے جو نتائج و ثمرات اور منہاج و تفکیک کی خوبیوں کے لحاظ سے دوسرے مذاہب سے ممتاز

ہے۔ اب اس مذہب کے ابیانات و خواص کی طرف ہم مجملہ اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

فقہ حنبلی کے عمومی اوصاف

امام احمد کے علمی پایہ اور فقہی منزلت کے بارے میں علمی روایت کرتے ہیں کہ عبدالوہاب الوراق نے کہا:-
میں نے احمد بن حنبل کے پایہ کا دوسرا شخص نہیں دیکھا۔ لوگوں نے پوچھا کہ ان میں کونسی فضیلت پائی جاتی ہے
جواب دیا کہ ان سے ساٹھ ہزار سئے پوچھے گئے۔ تو انہوں نے ان سب کا جواب خذنا و اجیزنا کہہ کر دیا۔

۱۔ وراق کی اس کلام سے دو امر ثابت ہوتے ہیں، ایک یہ کہ امام احمد نے مسائل فقہیہ کے جواب بڑی کثرت سے
دیئے جس کا شمار ساٹھ ہزار بتایا ہے۔ یہ بہت بڑی تعداد ہے اور عیال و ریحان ہے کہ اس میں کافی مبالغہ پایا جاتا ہے۔ لیکن ریحان
مبالغہ یا قطعی طور پر مبالغہ نہیں جانے کے باوجود ہم یہ ضرور مانتے ہیں کہ امام احمد سے بہت بڑی تعداد میں مسائل پوچھے گئے۔ چنانچہ
خراسان، ماوراء النہر، عراق، فارس اور ان کے متصل علاقوں کے لوگ اس زمانہ میں امام احمد کے سوا کسی اور کو فتویٰ کے بارے
میں امین نہیں سمجھتے تھے۔ اس کا سبب یہ تھا کہ امام احمد کا ورع و تقویٰ اور دور امتداد میں اپنے عقیدہ پر ثابت قدمی یہ سب ایسی
چیزیں تھیں جن کی وجہ سے تمام ممالک اسلامیہ میں استفادہ کا مرکز بن چکے تھے۔ وہ ہر سوال کا جواب دیتے تھے اور کسی سائل کو اہل
بدعت کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑتے تھے۔

لہذا اس عدد مذکور میں خواہ کس قدر بھی مبالغہ کیوں نہ ہو اس سے فتادی کی کثرت ضرور ثابت ہوتی ہے۔ اور ان سے
روایات کی کثرت ثابت ہوتی ہے۔ جس کے خلاف کسی قابل التفات اعتراض کی گنجائش نہیں ہے۔

۲۔ دوسرا امر یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد کے فتاویٰ احادیث و اخبار اور آثارِ ملت پر مبنی ہوتے تھے۔ اور اس
سلسلہ میں وہ نہایت وسیع النظر تھے۔ ان کے پاس علم روایت کا بہت بڑا سرمایہ تھا۔ وہ ہر فتویٰ اقوال و قضایا مختصرت اور
فتاویٰ صحابہ سے دیا کرتے تھے اور فتویٰ بھی اس قول پر دیتے تھے جو مختلف فیہ نہ ہو اور اگر کسی قول میں اختلاف ہوتا تو ایک قول

اختیار کر لیتے تھے اور اگر صحابہ کو مختلف پاتے اور ترجیح کی کوئی صورت نظر نہ آتی تو مسئلہ کو ذات قولین قرار دیتے۔ اگر کسی مسئلہ میں صحابی کا قول نہ ملتا تو تابعی کی رائے سے استدلال کرتے یا کسی ایسے فقیہ کا قول قبول کر لیتے جو علم حدیث میں شہرت کا مالک ہوتا جیسے امام مالک اور اعمی وغیرہما۔ اور اس سلسلہ میں وہ غیر مقلد بلکہ خود مجتہد تھے۔ لیکن وہ چاہتے تھے کہ نئی راہ اختیار نہ کریں۔ حالانکہ ان کے اجتہادی مسائل جن میں وہ منفرد ہیں، کچھ کم نہیں۔ بلکہ بہت زیادہ ہیں۔ لیکن وجہ اللہ دینی معاملات میں اغراب کو پسند نہیں کرتے تھے۔ بلکہ یہ چاہتے تھے کہ ان کی رائے کسی دوسرے امام کی رائے سے مطابقت رکھتی ہو۔ اور مسلک صحابہ سے فرط تاثر کی وجہ سے وہ اسی پر چلنا پسند کرتے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن القیمؒ ان کے اجتہاد کے بارے میں فرماتے ہیں کہ دوسرے مذہب کے مجتہدین اور مقلدین حضرت امام احمد کے نصوص و فتاویٰ کو بہت عزت کی نظر سے دیکھتے تھے اور سمجھتے تھے کہ ان کے فتاویٰ نصوص شرعیہ اور فتاویٰ صحابہ سے زیادہ قریب ہیں اور جو شخص ان کے فتاویٰ اور صحابہ کرام کے فتاویٰ پر غور کرے گا اسے دونوں کے درمیان مطابقت نظر آئے گی۔ اور ایسا معلوم ہو گا کہ یہ سب ایک ہی سوزج کی کرنیں ہیں اور صحابہ کرام کی تتبع کا یہ حال تھا کہ اگر کسی مسئلہ میں ان کے دو قول ہیں تو امام احمد بھی اس مسئلہ کو ذات قولین قرار دے دیتے تھے۔

امام احمد دینی معاملات میں بدعت سے دور رہنے پر بہت زیادہ حساس تھے اور جو امور درپیش ہوتے انہی کے بارے میں فتویٰ دیتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اپنی رائے سے فتویٰ صرف ضرورت کے وقت ہی دیا جاسکتا ہے۔ اور وہ ضرورت صرف پیش آمدہ مسائل ہی میں ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر کوئی سنت یا فتویٰ پہلے سے موجود ہے تو اس صورت میں فتویٰ دینا "فتویٰ بالائے" نہیں ہے۔ بلکہ سلف کے علم کی اشاعت و تبلیغ ہے اور سلف کے تمام فتاویٰ امور واقعہ کے متعلق ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام احمد کی فقہ میں تقریری یعنی فرضی مسائل نہیں ملتے جس طرح کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کی فقہ میں بہ کثرت پائے جاتے ہیں۔ جو کہ مشق کے طور پر دیا کرتے تھے۔ اور اس طرح امام شافعی کی کتابوں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ وہ لوگ اپنی کتابوں میں بہت سے فرضی مسائل روایت کرتے تھے تاکہ ان مقام میں دنوالبط کی جو امام شافعی نے اجتہاد و استنباط کے لئے وضع کئے تھے مشق ہو جائے۔

فرضی فقہ میں بہت سے فوائد بھی ہیں بشرطیکہ اس میں افراط سے کام نہ لیا جائے اور بعید الوقوع اور غیر متوقع بلکہ ناقابل تصور مسائل فرض نہ کئے جائیں۔ جیسا کہ مجتہدائے کبار کے اتباع میں سے متاخرین نے اکثر ایسا کیا ہے۔ لیکن فقہ حنبلی فقہ تقدیری سے بہت دور ہے۔ کیونکہ ان کا اجتہاد اثر و خبر پر مبنی تھا اور انہوں نے واقعی امور کے بغیر فتویٰ نہیں دیا لیکن جب امام احمد کے بعد ان کے اصحاب نے قواعد مستنبطہ پر تقریرات کا سلسلہ قائم کیا تو فرضی اور تقدیری مسائل سے چارہ کار نہ ہوا۔ کیونکہ تقریر اور فقہ اس کے بغیر یا تہ تکمیل کو نہیں پہنچ

سکتے۔ چنانچہ ان علماء کو فرض و تقدیر کے مسلک پر چلنا پڑا تاہم انہوں نے اس میں افراط و تفریط سے کام نہیں لیا۔ حافظ ابن الکیم اس نوع کی پرستش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اگر کوئی مسائل کسی ایسے مسئلہ میں فتویٰ مانگتا ہو جو نفس الامر میں واقع نہ ہو تو اس کا جواب دینا مستحب ہے یا مکروہ۔ یا مستحب کو اختیار ہے؟ اس بارے میں تین اقوال ہیں۔ سلف کے ایک گروہ کے متعلق یہ مشہور ہے کہ وہ غیر واقعی مسائل کا جواب نہیں دیتے تھے۔ چنانچہ بعض سلف کا دستور تھا کہ جب کوئی مسائل کسی مسئلہ کے بارے میں پوچھتا تو اس سے دریافت فرماتے کہ کیا یہ واقعہ مجھ پر ہوا ہے یا نہیں؟ اگر مسائل جواب اثبات میں دیتا تو جواب کی زحمت فرماتے ورنہ کہہ دیتے کہ میں معاف رکھو۔ اور امام احمد نے ایسے بعض اصحاب سے کہا، خبردار کسی ایسے مسئلہ میں گفتگو نہ کرنا۔ جس کے بارے میں تمہارا کوئی پیش رو نہ ہو۔ لیکن دراصل اس میں تفصیل کی ضرورت ہے۔ اگر کسی مسئلہ میں کتاب و سنت یا آثار اصحاب سے کوئی نص موجود ہو تو اس پر گفتگو کرنا مکروہ نہیں ہے اور اگر نص یا اثر نہ ہو اور نفس مسئلہ مجھ بعید الوقوع یا محض فرضی ہو تو اس مسئلہ پر گفتگو غیر مستحب ہے اور اگر وہ نادانہ الوقوع اور مستبعد نہ ہو اور مسائل کی غرض اپنی معلومات میں وسعت پیدا کرنا ہو تاکہ بوقت ضرورت وہ پوری بصیرت کے ساتھ فتویٰ دے سکے۔ تو اس کا جواب مستحب ہے۔ خصوصاً جبکہ مسائل تفقہ حاصل کرنا چاہتا ہو اور دوسرے نظائر کا اعتبار کر کے ان پر تفریعات قائم کرنا چاہتا ہو۔ الغرض جہاں اس قسم کی پائی جائے تو ایسی صورت میں جواب دینا ہی اولیٰ ہے۔

گو امام احمد غیر واقعی سوال کا جواب نہیں دیتے تھے۔ چنانچہ ابو داؤد (صاحب السنن) ان کے متعلق بیان کرتے ہیں کہ اس نوع کے ایک مسئلہ کے بارے میں ان سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ایسے نئے نئے مسائل سے میں معاف رکھو۔ لیکن اس کے باوجود امام احمد کے اصحاب ان کے بعد تفریعات بیان کرتے رہے۔ لیکن صرف اسی قدر جس سے تفقہ پائے تکمیل کو پہنچ سکے اور ایسے ضوابط و قواعد کی تشکیل ہو سکے جو مذہب حنبلی کی روح کے موافق ہوں اور استنباط میں اس کے مسلک عام کا ساتھ دے سکیں۔

جبکہ امام احمد فقہ میں فرضی اور تقدیری مسائل کے قائل نہیں تھے جیسا کہ شیخ الفقہاء امام ابو حنیفہؒ کی عادت تھی تو اس کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ مسائل واقعہ کے بارے میں بلا واسطہ کے اقطعی دادنی مثلاً خراسان، فارس، عراق، شام اور حرین شریفین سے ان کے پاس اس قدر تنوع استفتاء آیا کرتے تھے کہ انہیں فرضی اور تقدیری مسائل کی ضرورت ہی نہیں پڑتی تھی۔

کیونکہ دور ابتداء سے حسنِ دُخوی کے ساتھ گزرنے کی وجہ سے ان کی شہرت دور دور پھیل گئی تھی۔ وہ آثار کی روشنی میں ہر سوال کا جواب دیتے تھے اور رائے دہی اس سے عبور ہو کر سہارا لیتے تھے۔ لیکن ان کا قیاس بھی آثار سے ملتا جلتا ہوتا تھا۔ کیونکہ وہ آثار کے مشکوٰۃ سے روشنی حاصل کرتے تھے۔ اور اثر و خبر کے پرتو میں چلتے تھے۔

اگر امور متوقعہ میں فتویٰ دینا فقہ میں ضبطِ احکام کا موجب ہوتا ہے تو امور واقعہ میں فتویٰ دینا اس کو حیات و قوت بخشتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ حنبلی ایک پر رونق اور زندہ فقہ ہے جس میں سلف کا جاہ و جلال نظر آتا ہے۔ کیونکہ یہ سراسر آثار کے سرچشمہ سے ماخوذ ہے۔ کیونکہ امام احمد میں آثار کے ترس سے ایسا ملک پیدا ہو گیا تھا کہ ان کی گفتگو آثار کے مشابہ ہوتی تھی۔ کیونکہ اثر و حدیث سے انہوں نے اپنے فکر کی تکوین کی تھی اور آثار ہی ان کے دل میں رچ گئے تھے۔ اور عقل سے مخلوط ہو کر ان کے رگ و پے میں سما گئے تھے۔

فقہی مسائل میں امام احمد کے آثار پر اعتماد کرنے اور ان کی روشنی سے باہر نہ نکلنے سے قارئین کو خیال نہیں کرنا چاہیئے کہ اس سے ان کی فقہ نے جمود اختیار کر لیا تھا۔ اور وہ ضروریاتِ زندگی پر منطبق نہیں ہو سکتی تھی۔ کیونکہ واقعہ اس کے خلاف ہے۔ عبادات میں ان کا تمام تراخصارِ نصوص پر تھا۔ اور پھر مسائلِ عبادات میں قیاس آرائیوں سے ضمیر دین بھی مجروح ہو جاتا ہے۔ قیاسات کی گنجائش صرف معاملات میں ہو سکتی ہے۔ لہذا عبادات میں آثار کے ساتھ تسک کرتے تھے۔ جیسا کہ ایک عالمِ دین کے مشایخِ شان ہے اب رہے معاملات دنیویہ تو جہاں تک تحریم و تائیم کا تعلق ہے وہ شدت سے نصوص اور آثارِ سلف کے ساتھ تسک کرتے تھے تاکہ اللہ کی حلال کی کوئی چیز حرام نہ ہو جائے۔ پھر جن اشیاء کی حرمت پر دلیلِ زہمتی انہیں وہ اباحتِ اصلیہ اور مرتبہ عفو پر چھوڑ دیتے تھے یا ذرا باریک بینی سے کام لے کر یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا۔ اسے حرام قرار دیتے تھے۔ اور اگر روئے نص طریقِ سلف سے حلال معلوم ہوتا تو اس کی حلت ثابت کرتے تھے۔ اور اگر کسی چیز کی حلت و حرمت نص سے ثابت نہ ہوتی تو اسے مرتبہ عفو میں قرار دیتے۔ یعنی اس کے کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے۔ چنانچہ حافظ ابن القیم اس کی دمناحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

عبادات میں اصل بطلان ہے جب تک کہ کسی حکم سے ثابت نہ ہوں اور عقود و معاملات میں اصل صحت ہے۔ جب تک کہ اس کے بطلان و تحریم پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت تو اسی طریق سے کی جا سکتی ہے۔ جس طرح اس نے اپنے رسولوں کے ذریعہ شروع فرمائی ہے۔ کیونکہ عبادت بندوں پر خدا کا حق ہے اور خدا کا حق وہی ہو سکتا ہے جو اس نے خود واجب اور شروع کیا ہو اور اسے پسند فرمایا ہو۔ لیکن اگر عقود و معاملات کی حرمت ثابت نہ ہو تو ان میں اصل عفو

ہے اور ان دونوں اصولوں کی خلاف ورزی کی وجہ سے خدا نے مشرکین کی مذمت کی ہے۔ یعنی جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حرام نہیں کیا اسے حرام قرار دینا اور غیر مشروع طریقوں سے اللہ کا تقرب حاصل کرنا۔ حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ان چیزوں کی اباحت تحریم سے سکوت فرماتا تو یہ بھی حکم عفو میں ہوتی اور ان کی تحریم و ابطال کا حکم کسی طرح بھی صحیح نہ ہوتا۔ کیونکہ حلال وہی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے حلال قرار دیا ہے اور حرام وہ ہے جسے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے اور جن اشیاء کے بارے میں سکوت فرمایا ہے وہ مرتبہ عفو میں ہیں۔

یہ ایک وسیع اصل ہے۔ یعنی معاملات میں اصل اباحت یا عفو ہے جب تک کہ شارع کی طرف سے اس کی حرمت پر کوئی دلیل موجود نہ ہو جس کے باعث مذہب حنبلی معاملات میں آزادی دینے کے لحاظ سے دوسرے تمام فقہی مذاہب سے کشادگی اور وسعت میں آگے ہے۔ اور دونوں معاملہ کرنے والوں کو پوری آزادی دیتا ہے کہ جن شروط پر وہ چاہیں باہم معاملہ کر سکتے ہیں۔ اور ایسی شروط کو بھی برقرار رکھتا ہے جن کی دوسرے فقہا مذاہب اجازت نہیں دیتے تھے۔ مستعاضین کی طے کردہ شروط کا احترام کرتا ہے۔ بشرطیکہ وہ شروط کسی شرعی دلیل کے خلاف نہ ہوں اور نہ ان سے کسی حقیقت شرعیہ کا ابطال لازم آتا ہو۔

اباحت اصلیہ یا ایسا امر جس کے طلب و منع پر شارع نے کوئی دلیل قائم نہ کی ہو اسے مرتبہ عفو میں قرار دینا یا ایک ایسی اصل فقہیہ ہے جو لوگوں کے لئے احکام فقہیہ میں وسعت کا سبب بنتی ہے۔ اور استصحاب حال یا عفو اور برائۃ اصلیہ ایسی چیزیں ہیں جن سے لوگوں کے لئے معاملات میں وسعت ہو جاتی ہے۔ انہی اصل کے سبب مذہب حنبلی جس کا دار و مدار اثر و خبر پر ہے اور دوسرے فقہی مذاہب کے مقابلہ میں جن کی بنیاد رائے و قیاس پر ہے۔ زیادہ وسیع نظر آتا ہے۔ کیونکہ اس مذہب کا اصول شرعیہ سے شدت کے ساتھ تسک اگر ایک طرف استنباط فقہی کے دائرہ کو تنگ کرتا ہے۔ تو دوسری طرف اس اصل کے باعث اس کا دائرہ وسیع تر ہو جاتا ہے، اور حلیل اشیاء کے سلسلہ میں لوگوں پر بہت بڑا دروازہ کھل جاتا ہے جیسا کہ ہم بحث

عقود میں بیان کریں گے۔ — تو جن لوگوں نے شروط ناچارہ اور ممنوعہ کے متعلق طریق استنباط میں توسیع سے کام لیا ہے۔ آخر کار ان کے قیاسات نے انہیں مجبور کر دیا ہے۔ کہ شروط کے سلسلہ میں قیودات لگائیں۔ ان قیود کے باعث معاملات کا دائرہ محدود ہو گیا اور لوگوں سے آزادی کے ساتھ اپنے معاملات طے کرنے کا اختیار سلب کر لیا گیا۔ لیکن مذہب حنبلی نے جائزہ اور ممنوعہ شرطیں لگا کر استنباط کے دائرہ کو تنگ تو کیا مگر اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شروط کی تقیید کا ان کے پاس کوئی ذریعہ نہ رہا۔ لامحالہ ان میں اباحت اصلیہ

کا اصل قائم کرنا پڑا۔ اور لوگوں کو ان کی باہمی رضامندی اور التزام پر چھوڑ دیا۔

کبھی کبھی امام احمد کو جب کسی مسئلہ میں نص یا اثر نہ ملتا تو مصلحت عامہ کے لحاظ سے فتویٰ دیتے تھے۔
مصلح مسئلہ کیونکہ دلائل شرعیہ میں مصلح کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اور مصادر اسلامیہ سے ان کے لحاظ کا بہ کثرت ثبوت ملتا ہے۔ چنانچہ امام مالک مصلح کا اعتبار کرتے تھے۔ امام احمد نے بھی یہی مسلک اختیار کیا۔ اگرچہ انہوں نے مالکیہ کی طرح مصلح کو یہ مرتبہ نہیں دیا۔ کہ انہیں نصوص کے مقابلہ میں کھڑا کر دیا۔ سو اور نہ ہی شوافع کی طرح انہیں بے اثر قرار دیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ حنابلہ میں بھی بعض ایسے علماء بھی ہو گزرے ہیں جنہوں نے مصلحت کے بارے میں غلو سے کام لیا۔ اور اسے نص کے بالمقابل مرتبہ دے دیا۔ اور اس کے ذریعہ نصوص تک کی تخصیص کی۔ اگرچہ اجماع سے نصوص کی تائید ہی کیوں نہ ہوتی ہو انہی علماء سے طوفی ہیں۔ اور شاید وہ اپنے اس موقف میں منفرد ہے۔ لیکن طوفی نہ تو عام طور پر فقہ حنبلی کا ترجمان ہے اور نہ خاص طور پر امام احمد کے مسلک کی اتباع کرتا ہے۔ ہم آئندہ چل کر اس کی رائے پر مناقشہ کریں گے اور بتائیں گے کہ فقہ اسلامی میں اس کی اہمیت ایک شاذ رائے سے زیادہ نہیں ہے اور وہ حنابلہ اور مالکیہ دونوں کے اصول کی خلاف ورزی کرتا ہے۔

فقہ حنبلی نے ”سبذرائع“ کے اصل پر بہت زور دیا ہے اور وسائل کو غایات کے مرتبہ میں کھڑا کر دیا ہے۔
ذرائع و وسائل اور مقدمات کو نتائج کا حکم دے دیا ہے۔ اور فقہ حنبلی نے اس باب میں اس قدر توسع سے کام لیا ہے کہ اس سے پہلے کسی فقہی مسلک نے اتنی وسعت سے کام نہیں لیا۔ اس نوعیت کی تفکیق فقہی نے حنبلی مسلک کو ایک تروتازہ اور زندہ جادید مسلک بنا دیا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مذہب حنبلی ایک جامع مذہب نہیں ہے۔ جس کی بنیاد صرف ظواہر پر ہو۔ بلکہ ان کے براعت و غایات پر بھی وہ نگاہ رکھتا ہے۔ اور یہیں سے فقہ حنبلی اور شافعی میں ایک خلیج پیدا ہو جاتی ہے۔ اور دونوں میں نمایاں فرق نظر آنے لگ جاتا ہے۔ شافعی مذہب اعتقاد و تصرفات کو صرف مادی اور ظاہری لحاظ سے پرکھتا ہے۔ اور ظاہری الفاظ سے ان کی تشریح کرتا ہے۔ اور ان کی غایات و نتائج پر غور نہیں کرتا۔ کہ آیا ان سے حلدت ثابت ہوتی ہے یا حرمت؟ اس کے برعکس مذہب حنبلی واقعیت پسند مذہب نظر آتا ہے۔ جو اقوال و افعال پر براعت و غایات کے لحاظ سے حکم لگاتا ہے۔ خواہ وہ غایات واقعہ ہوں یا متوقعہ اور پھر ان کا متوقع ہونا یقینی ہو یا ظنی۔ اس طرح حلدت و حرمت وغیرہ مسائل پر مقاصد کے لحاظ سے حکم لگاتا ہے۔ الحاصل یہ کہ مذہب حنبلی ایک فرخیز اور تروتازہ مذہب ہے۔ اگرچہ وہ زیادہ تر اعتقاد و اثر و خبر پر کرتا ہے۔

فقہ حنبلی کے اصول استنباط

حافظ ابن القیم فرماتے ہیں کہ :-

امام احمد نے اپنے فتاویٰ کی بنیاد پانچ اصول پر قائم کی ہے :-

۱۔ نصوص | جب نص مل جاتی تو اس کے مطابق فتویٰ صادر فرمادیتے اور اس کے خلاف کسی چیز کی طرف دھیان نہ دیتے تھے۔ چنانچہ وہ نص کو صحابہ کرامؓ کے فتاویٰ پر بھی مقدم رکھتے تھے۔ پھر حافظ ابن القیم نے اس سلسلہ میں بہت سی مثالیں بیان کی ہیں۔ جہاں کہ امام احمد نے نص کی وجہ سے صحابہ کرام کے فتاویٰ کو نظر انداز کر دیا ہے۔ مثلاً حاملہ عورت کا خاوند فوت ہو جائے تو امام احمد نے اس کی عدت وضع محل قرار دی ہے۔ کیونکہ مسبیحہ سلمیۃؓ کی حدیث سے یہی معلوم ہوتا ہے اور یہاں عبداللہ بن عباسؓ اور ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ کے فتویٰ کے بموجب اس کی عدت البدن جلیین قرار نہیں دی۔

اسی طرح مسلمان کو غیر مسلم کی میراث کا مالک بنانے میں حضرت معاذؓ اور حضرت معاویہؓ کے فتویٰ کو قابل التفات نہیں سمجھا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں منہج ترمذی کی حدیث وارد ہے :-

”ان شألوں پر یہ منافشہ ہو سکتا ہے کہ یہاں امام احمد کا اعتقاد نص مجرد پر نہیں ہے۔ بلکہ ایک صحابیؓ کا قول دوسرے صحابیؓ کے قول کے مقابلے میں ترک کیا ہے جس کی تائید نص سے ہوتی تھی۔ اس طرح انہوں نے ایک صحابی کے فتویٰ کو دوسرے صحابی کے فتویٰ پر ترجیح دی ہے۔ کیونکہ حضرت معاذؓ اور حضرت معاویہؓ کا قول جمہور صحابہ کے خلاف تھا۔ اسی طرح عبداللہ جلیین کے سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ اور دیگر صحابہ خلاف تھے۔ لہذا یہاں امام احمد نے نص مجرد کے مقابلے میں صحابی کے فتویٰ کو ترک نہیں کیا۔ بلکہ دوسرے صحابی کے فتویٰ کی وجہ سے ایسا کیا ہے جس کی نص سے تائید ہوتی تھی ادا گئے چل کر ہم بتائیں گے کہ صحابہ کے اختلاف اقوال کی صورت میں وہ ترجیح کے اصول پر عمل کیا کرتے تھے۔ ۲۱۲ھ

۲۔ صحابہ کے فتاویٰ | دوسری اصل صحابہ کرام کے فتاویٰ ہیں۔ جب کسی مسئلہ میں صحابی کا فتویٰ مل جاتا تھا۔ اور اس کے خلاف کوئی فتویٰ ان کے علم میں نہ ہوتا تو اسی کے مطابق فتویٰ دے دیتے تھے اور ایسے فتویٰ

کو وہ اجماع قرار نہیں دیتے تھے بلکہ تورع اور احتیاط کے طور پر یہ فرماتے کہ۔

لَا أَعْلَمُ شَيْئًا يَلْقَاهُ
میرے علم میں اس کے خلاف کوئی چیز نہیں ہے۔

چنانچہ اسی قبیل سے غلام کی شہادت کو قابل قبول قرار دینا ہے۔ کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ غلام کی شہادت قبول کی جائے

یہ حضرت انس رضی اللہ عنہ تھے ہیں کہ میرے علم میں کسی نے غلام کی شہادت کو رد نہیں کیا۔ حافظ ابن القیم لکھتے ہیں :-

امام احمد جب اس نوعیت کا فتویٰ صحابی سے پالیتے تو اس پر کسی کے عمل اور رائے و قیاس کو مقدم نہیں

کرتے تھے ۱۰

وہ پانچ اصول جو حافظ ابن القیم نے ذکر فرمائے ہیں۔ ان میں تیسرا اصل یہ ہے کہ۔

جب مسئلے میں صحابہ کرام سے مختلف اقوال مروی ہوں تو امام احمد جو قول کتاب و سنت کے

زیادہ قریب ہوتا اسے اختیار فرماتے تھے۔ اور کسی صورت میں ان کے اقوال سے باہر نہ

نکلنے۔ اگر کسی ایک قول کی کتاب و سنت سے موافقت نظر نہ آتی تو اختلافات ذکر کر دیتے۔ اور کسی ایک قول پر فیصلہ نہیں کرتے تھے۔

اسحاق بن ابی اسیم بن ابی امام احمد کے مسائل کے بارے میں بیان کرتے ہیں :-

ابو عبد اللہ (احمد بن حنبل) سے دریافت کیا گیا کہ اگر کوئی شخص کسی اختلافی مسئلے کے متعلق سوال کرے تو

اسے کن اصول پر فتویٰ دیا جائے؟ امام احمد نے فرمایا :-

جو قول کتاب و سنت کے موافق ہو اس پر فتویٰ دیا جائے اور جو کتاب و سنت کے موافق نہ ہو اس سے

سکوت اختیار کرنا چاہیے۔ ۱۱

جو بھٹی اصل حدیث مرسل اور ضعیف سے احتجاج کرنا ہے۔ بشرطیکہ اس مسئلہ میں ان

۴۔ حدیث مرسل اور ضعیف | کے خلاف کوئی دلیل نظر نہ آتی ہو اور اس قسم کی حدیثوں کو وہ قیاس پر ترجیح دیتے تھے۔

ہیں ضعیف حدیث سے مراد باطل اور منکر حدیث نہیں ہے۔ اور نہ ہی وہ حدیث مراد ہے جس کی سندیں کوئی مستہم راوی ہو جو قابلِ محبت نہ ہو۔ حافظ ابن القیم لکھتے ہیں کہ اس اصل کو دوسرے بہت سے علماء بھی تسلیم کرتے ہیں اور انہوں نے اس اصل کو امام ابو حنیفہؒ، امام مالک اور امام شافعیؒ کی طرف بھی منسوب کیا ہے۔ ان اصول پر تفصیلی بحث کے وقت ہم اس پر مناقشہ کریں گے۔

حافظ ابن القیم کے بیان کردہ اصول میں سے پانچویں اصل قیاس ہے۔ اگر کسی مسئلہ میں کوئی نص نہ ملے اور نہ کسی صحابی کا قول ملتا ہو اور نہ ہی کوئی مرسل یا ضعیف حدیث نظر آتی ہو تو امام احمد قیاس سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ وہ شدت احتیاج کے وقت اس کا استعمال کرتے تھے۔ جیسا کہ حافظ ابن القیم نے ذکر کیا ہے کہ خلال امام احمد سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:-

۵۔ قیاس

”میں نے امام شافعی سے قیاس کے بارے میں دریافت کیا تو امام شافعی نے کہا: شدتِ ضرورت کے وقت قیاس کو کام میں لانا چاہیے۔“

یہ ہیں وہ اصول جن کا تذکرہ حافظ ابن القیم نے اپنی کتاب اعلام المؤمنین کے شروع میں کیا ہے۔ لیکن اگر ضابطہ کی کتب اصول کا بغور مطالعہ کیا جائے اور حافظ ابن القیم کی مختلف کتابوں کی چھان بین کی جائے تو ان اصولی قسم پر اضافہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اور پھر ان میں باہم تداخل بھی ہو سکتا ہے۔ اس طرح بعض محلِ اصول کی تفصیل بھی ہو سکتی ہے۔

لیکن پہلی اصل جو درحقیقت دو اصولوں پر مشتمل ہے یعنی نص کتاب اور نص سنت، لیکن امام احمد بھی شافعی کی طرح دونوں کو ایک اصل قرار دیا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک سنت کتاب اللہ کی شارح اور مبین ہے۔ وہ کتاب اللہ کے اجمال کی تفصیل کرتی ہے اور مودل کی وضاحت کرتی ہے۔ لہذا کتاب و سنت کا ایک ہی مرتبہ ہے۔ کتاب اللہ پر بحث کے وقت ہم قدرے اس پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

اسی طرح دوسرے اصل میں تیسرے کا تداخل ہو سکتا ہے۔ یعنی صحابی کا فتویٰ جب دوسرے صحابی کے خلاف ہو تو امام احمد اصول ترجیح سے کام لیتے تھے۔ اس طرح دوسری اور تیسری اصل کو ایک عام عنوان فتاویٰ صحابہ کے تحت لایا جاسکتا ہے۔ عام اس کہ وہ فتاویٰ مختلف ہوں یا متفق۔

اور چوتھی اصل یعنی حدیث مرسل اور حدیث ضعیف کے ساتھ احتیاج کرنا، کو اصل اول یعنی استدلال بالنفوس میں داخل کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ

حافظ ابن القیم کی بیان کردہ ترتیب بھی حکمت پر مبنی ہے۔ اور وہ یہ کہ ترتیب استدلال کے لحاظ سے حدیث مرسل اور حدیث ضعیف صحابی کے فتویٰ پر مقدم نہیں ہو سکتی۔ اور نصوص متواترہ اور صحیحہ صحابی کے فتویٰ پر مقدم نہیں ہوتے ہیں اس حکمت کے پیش نظر حافظ ابن القیم نے مذکورہ ترتیب اختیار کی ہے۔ لیکن یہ ترتیب نصوص میں تداخل سے نالغ نہیں ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ امام احمد کے نزدیک سنت کا لفظ حدیث متواترہ صحیح، فتویٰ صحابی، اور حدیث مرسل و ضعیف سب کو شامل ہے۔

لہذا حافظ ابن القیم کے بیان کردہ اصول چار رہ جاتے ہیں۔

۱۔ الکتاب ۲۔ سنت ۳۔ فتویٰ الصحابی ۴۔ قیاس۔

لیکن اگر ان کے ساتھ ان اصول کا بھی اضافہ کر دیں جو بعض اہل اصول ذکر کرتے ہیں اور وہ امام احمد کی طرف **اضافہ شدہ اصول** منسوب ہیں یعنی (۱) استصحاب (۲) مصالح مرسلہ (۳) ذرائع

تو اصول کی تعداد زیادہ ہو جاتی ہے۔

کتب حنابلہ میں اجماع کی حجیت کے متعلق بھی بحث کی گئی ہے۔ جو امام شافعی کے کلام سے ملتا جلتا ہے۔ یعنی یہ کہ اجماع بھی حجیت ہے بشرطیکہ وہ واقع ہو چکا ہو۔ لیکن جب کسی معین مسئلہ میں ان پر احتجاج کیا جائے کہ اس پر اجماع ہو چکا ہے تو کہہ دیتے ہیں کہ اس میں اجماع نہیں ہے۔ اس قسم کا کلام امام شافعی، ابو یوسف اور خود امام احمد سے بھی منقول ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ ہم اس سلسلہ پر بھی گفتگو کریں اور اس کے بارے میں امام احمد کا موقف بیان کریں کہ وہ اجماع کی حجیت کی نفی کئے قائل تھے یا بعض امور میں اسے حجیت دانتے تھے۔

لہذا امام احمد کی فقہ اور ان کے اصول پر بحث کے سلسلہ میں ضروری ہے کہ کتاب و سنت، اجماع، فتاویٰ اصحابہ اربعہ، استصحاب، مصالح مرسلہ اور ذرائع کے متعلق بحث کی جائے اور شریعت اسلامیہ کی سب سے بڑی اصل چونکہ کتاب ہے۔ اس لئے ہم اس بحث کا آغاز بھی اسی سے کرتے ہیں۔

بیان ضعیف حدیثین
حافظ ابن القیم
کی طرف لفظ

الکتاب (۱)

قرآن کریم شریعت اسلامیہ کا عمود، اس کی بنیاد اور سرچشمہ اول ہے۔ جب شریعت کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے یہی معنی مراد ہے۔ اور یہ شریعت کے ان قواعد و احکام پر مشتمل ہے جو تغیر زمان و مکان کے ساتھ تغیر پذیر نہیں ہوتے اور اس میں وہی اعلیٰ احکام بھی ہیں بنی نوع انسان کے درمیان مشترک ہیں اور کسی ایک گروہ یا قوم کے ساتھ مختص نہیں ہیں۔ قرآن کے اندر احکام کلیہ کا بیان ہے اور اسلام کا صحیح عقائد کا ذکر ہے اور اسی کے اندر اس دین متین کی صحت پر محبت قائم ہے۔

قرآن پاک چونکہ شریعت اسلامیہ کا سرچشمہ اول ہے۔ لہذا مشروع ہی سے علماء نے اس کی درست اور عبارات و اشارات اور ظواہر و نصوص سے استخراج احکام کی طرف توجہ دی۔ اس کے تشابہات اور مجاہلات کی تاویل و تفصیل میں اجتہاد سے کام لیا۔ اور جہاں کہیں بیان و وضاحت کی ضرورت محسوس کی اسے وضاحت بیان کر دیا۔ اس کے عام و خاص، نسخ و منسوخ، طریق نسخ و وقوع نسخ کی کیفیت کو کھول کر بیان کیا۔ ان اقسام کی تاویل و تفصیل اور نسخ و غیرہ کی تعلیم میں لوگوں نے اختلاف بھی کیا۔ لیکن وہ سب اس امر پر متفق ہیں کہ قرآن پاک ہی شرائع اسلامی کا منبع اول ہے۔ پھر سنت کے متعلق علماء کا اختلاف ہے کہ کیا قرآن سے نازل احکام بھی سنت سے ثابت ہو سکتے ہیں۔ یا جو کچھ سنت سے ثابت ہوتا ہے اس کا مرجع بھی قرآن حکیم ہی ہے۔

ہم المثلث ثلاثہ، امام ابو حنیفہ رحمہ، امام مالک اور امام شافعی کی فقہ پر محبت کے سلسلہ میں اس سلسلہ پر روشنی ڈال چکے ہیں۔ اور ان المثلث ثلاثہ اور ان کے متبعین کی رائے ان امور کے بارے میں واضح کر چکے ہیں۔ جہاں اجمال کی ضرورت سمجھی ہے وہاں پورے اختصار سے کام لیا ہے اور جہاں تفصیل کی ضرورت محسوس کی ہے وہاں ایجاز کو ترک کر کے اطناب کی راہ اختیار کی ہے۔

بنابرین ہم اس بحث کو دوبارہ چھیڑنا نہیں چاہتے۔ خصوصاً جبکہ امام احمد سے اس باب میں کوئی قول مڑی نہیں ہے۔ اور نہ ہی ان کے اصحاب نے ان کی طرف کوئی قول منسوب کیا ہے۔ لہذا اس بحث سے سوائے تکرار کے اور کچھ حاصل نہیں ہوگا اور تکرار سے

تم تکرار بہر حال بہتر ہوتا ہے۔

لیکن یہاں ہم ایک امر کی وضاحت فروری سمجھتے ہیں۔ جس سے امام احمد کا نقطہ نظر واضح ہوتا ہے۔ گذشتہ کتابوں میں ہم نے اس کے متعلق اجمال سے کام لیا ہے۔ کیونکہ وہاں اجمال ہی مناسب تھا۔ مگر یہاں اجمال کافی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ فقہ حنبلی میں معزز کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور اس بارے میں امام احمد سے بھی کچھ مباحث مروی ہیں۔

وہ مسئلہ یہ ہے کہ قرآن کے مقابل میں سنت کا مقام کیا ہے؟ یعنی کیا استنباط احکام کے لحاظ سے سنت کا مقام قرآن سے متاخر ہے یا دونوں متساوی درجہ میں ہیں۔ قرآن کے برابر تو سنت کے مرتبہ کا کوئی بھی قائل نہیں ہے بلکہ تمام علماء سنت کو قرآن سے متاخر رکھتے ہیں۔ کیونکہ قرآن شریعت اسلامیہ کی برہان اول اور اس کا سرچشمہ ہے۔ اور سنت کی حجیت بھی قرآن ہی سے ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ فرمایا:-

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ تَكُونُ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ۔

اور کسی مومن مرد اور مومن عورت کو حق نہیں ہے۔ کہ جب خدا اور اس کا رسول کوئی امر مقرر کر دیں تو وہ اس کام میں اپنا بھی کوئی اختیار سمجھیں۔ (۲۲-۳۶)

نیز فرمایا:-

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔

سو جو چیز تم کو پیغمبر دیں وہ لے لو۔ اور جس سے منع کریں (اس سے) باز رہو۔ (۵۹-۷۰)

نیز فرمایا:-

وَمَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ۔

جو شخص رسول کی فرمانبرداری کرے گا۔ تو بیشک اس نے خدا کی فرمانبرداری کی۔ (۴-۸۰)

اس طرح کی متعدد آیات ہیں جن سے سنت کی حجیت ثابت ہوتی ہے۔ اور جب سنت کی حجیت قرآن سے ثابت ہوتی ہے تو بلا ریب اس کا مرتبہ بھی قرآن سے متاخر ہو گا۔ کیونکہ اگر قرآن نہ ہوتا تو سنت کی حجیت ثابت نہ ہوتی۔

پس اعتبار استدلال کے لحاظ سے قرآن سے سنت کا متاخر ہونا متفق علیہ چیز ہے۔ جس میں کسی قسم کے شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ بحث و نظر اس امر میں ہے کہ آیا قرآن سے استخراج احکام کے سلسلہ میں سنت کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے؟

کیونکہ سنت قرآن کا بیان ہے۔ اور احکام پر ولایت کے لحاظ سے قرآن کی وضاحت کرتی ہے۔ جیسے فرمایا۔

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الذِّكْرَ الْخَبِيرَ

لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ

اور ہم نے تم پر بھی یہ کتاب نازل کی ہے۔ تاکہ جو ارشادات لوگوں پر نازل ہوئے ہیں۔ وہ ان پر ظاہر کر دو۔ (۱۶۱-۱۶۲)

چنانچہ علماء حنفیہ اور مالکیہ کو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ قرآن سے استخراج احکام کرتے ہیں اور احاد احادیث کا کتاب اللہ سے استخراج کرتے ہیں۔ جو احادیث قرآن سے متفق نظر آتی ہیں۔ انہیں قبول کر لیتے ہیں۔ اور جو متفق نہیں ہوتیں یا عموم قرآن کی مخصوص بنتی ہیں۔ انہیں رد کر دیتے ہیں۔ علماء احناف تو اس اصل پر عام عمل کرتے ہیں اور علماء مالکیہ بھی احياناً اس اصل کو بروئے کار لاتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن سے ظاہر معارض ہونے کے باعث انہوں نے وہ حدیث رد کر دی ہے جس میں کہتے ہیں کہ کسی برتن میں منہ ڈالنے والا اسے سات مرتبہ دھونے کا ذکر ہے۔

شواہد سنت کو قرآن کا مبین مانتے ہیں۔ چنانچہ اگر کہیں سنت ظاہر قرآن کے معارض نظر آتی ہے تو سنت کو رد نہیں کرتے بلکہ ظاہر قرآن میں تخصیص کر لیتے ہیں اور قرآن کو سنت سے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سنت کو قرآن کا بیان اور مفسر تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ بعض علماء نے تو بیان تک کہہ دیا ہے کہ مفسر و بیان محل کی تفسیر، تاسیخ و منسوخ کا بیان اور مطلق کی تفسیر کے لحاظ سے سنت قرآن پر فیصل کا حکم رکھتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ امام شافعی بحفاظ استدلال کے سنت کو قرآن کے برابر بتے دیتے تھے۔ اس لئے کہ وہ قرآن کی مبین ہے۔ اگرچہ (نفس الامر) میں قرآن کو اول مرتبہ حاصل ہے۔ اور یہ امر بایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے۔ کہ امام احمد بھی اسی نقطہ نظر کے حامی تھے۔ اور امام احمد کے استنباط کے سلسلہ میں حافظ ابن القیم نے بالکل صحیح کہا ہے کہ اصل اول تو نصوص ہی ہیں اور بیان احکام کے سلسلہ میں نصوص قرآن کو نصوص سنت پر مقدم نہیں کیا جائے گا۔ اگرچہ اعتبار و استدلال کے لحاظ سے قرآن ہی کو فوقیت حاصل ہے۔ اور یہ نظریہ چونکہ فقہ حنبلی کا جوہری نظریہ ہے۔ اس لئے ہم اس پر ذرا تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔

امام احمد نے سنت کے قرآن کا مفسر ہونے پر بہت زور دیا ہے۔ اور اس سلسلہ میں بیان تک تشدد سے کام لیا ہے کہ وہ یہ بھی فرض نہیں کرتے کہ ظاہر قرآن اور سنت میں تعارض واقع ہو سکتا ہے۔ اس لئے ظاہر قرآن کو سنت کے موافق معنی پر حمل کیا جائے گا۔ کیونکہ سنت قرآن کی مبین ہے اور قرآن میں جو فقہ کے احکام و مسائل پائے جاتے ہیں۔ ان کی تفسیر کرتی ہے۔ جو لوگ ظاہر قرآن سے حکم اخذ کر کے سنت کو ترک کر دیتے ہیں۔ ان کی تردید میں انہوں نے ایک مستقل کتاب لکھی ہے۔ چنانچہ اس کتاب کے مقدمہ میں وہ تحریر فرماتے ہیں۔

خدا نے بلند و بڑا تر ہے۔ جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ہدایت اور دین برحق دے کر بھیجا تا کہ اسے اور سب دنیوں پر غالب کرے
خدا، مشرکوں کو بُرا ہی لگے۔ اس نے ان پر کتاب نازل فرمائی جو پیروی کرنے والوں کے لئے نرد ہدایت ہے۔ خدا نے اپنے پیغمبر کو
قرآن کے ظاہر و باطن، خاص و عام، ناسخ و منسوخ اور قرآن کے مقاصد سمجھانے کے لئے رہنما بنایا۔ پس پیغمبر خدا کتاب الہی کے معجز
اور اس کے معانی کی وضاحت کرنے والے تھے۔ صحابہ کرام نے اس بات کا مشاہدہ کیا جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کی رفاقت
کے لئے پسند اور منتخب فرمایا تھا۔ انہوں نے پیغمبر سے قرآن کی تعبیر و تفسیر نقل کی۔ صحابہ کرام اپنے مشاہدہ کی بنا پر پیغمبر کے مقام اور
کتاب اللہ کے مقاصد کو خوب سمجھتے تھے۔ چنانچہ پیغمبر کے بعد وہی کتاب اللہ کے معجز ہیں

پھر امام احمد نے بہت سی آیات نقل کی ہیں جو اطاعت رسول کے وجوب پر حال ہیں اور ان لوگوں کی تردید کرتی ہیں جو ظاہر
قرآن کو سنت پر مقدم کرتے ہیں۔

امام احمد کا یہ کلام تین چیزوں پر دلالت کرتا ہے۔

۱۔ یہ کہ ظاہر قرآن کو سنت پر مقدم نہیں کیا جائے گا۔ یہ بات تو امام احمد نے صراحت کے ساتھ بیان کی ہے
۲۔ دوم یہ کہ رسول خدا ہی قرآن کے مفسر تھے اور آنحضرت کے سوا کسی دوسرے شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اپنی طرف
سے آیات قرآنی کی تاویل و تفسیر کرے۔ اس لئے کہ اکیلی سنت ہی قرآن کا بیان بن سکتی ہے۔ کسی دوسرے طریقے سے اس کا بیان طلب
نہیں کیا جاسکتا۔

۳۔ یہ کہ اگر تفسیر قرآن کے سلسلہ میں پیغمبر سے کوئی اثر مروی نہ ہو تو صرف صحابہ کرام ہی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ قرآن کی تفسیر
کریں۔ کیونکہ انہوں نے نزول قرآن کا مشاہدہ کیا تھا۔ اور قرآن کی تاویل و تفسیر سنی تھی۔ اور آنحضرت کی سنت سے خوب واقف تھے۔
لہذا ان کی تفسیر بھی سنت ہی قرار دی جائے گی۔

چنانچہ امام ابن تیمیہؒ نے اپنے رسالہ اصول التفسیر میں تصریح کی ہے کہ قرآن کی تفسیر آثار ہی سے ہو سکتی ہے۔ بلکہ یہ بھی کہا ہے کہ
اگر صحابہ کرام سے کسی آیت کی تفسیر منقول نہ ہو تو بعض کی مائے یہ ہے کہ تابعین کی تفسیر قبول کر لی جائے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:-
اگر صحابہ کرام سے بھی کسی آیت کی تفسیر نہ ملتی ہو تو بہت سے ائمہ نے اس سلسلہ میں تابعین کی تفسیر کی طرف رجوع کیا ہے۔
لیکن شعبہ وغیرہ کہتے ہیں کہ فروع میں تابعین کے اقوال حجت نہیں ہیں۔ پھر تفسیر میں وہ کس طرح حجت ہو سکتے ہیں۔ یعنی جو شخص ان سے
اختلاف کرے اس پر وہ حجت نہیں ہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ لیکن اگر کسی مسئلہ پر ان کا اجماع ہو جائے تو باریب وہ حجت ہیں اور

ہے۔ اس سے قرآن پر سنت کی تقدیم لازم نہیں آتی۔ بلکہ خدا نے اپنے رسول کی جس طاعت کا حکم دیا ہے۔ اس کا اقبال برتا ہے۔ اور کسی اہل علم کے لئے یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ پیغمبر کی اس حدیث کو قبول نہ کرے جو کتاب اللہ پر نازل ہے۔ اور اس بنا پر وہ کسی عورت کو اس کی بھوپا اور خالہ کے ساتھ نکاح میں جمع کرنے کی حرمت والی حدیث کا انکار کر دے یا تحریم رضاعت والی حدیث کو قبول نہ کرے۔

مذکورہ بالا نقل سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ امام احمد اور حنابلہ کے نزدیک قرآن کے دو احتمالات میں سے کسی ایک کی تعیین سنت کے علاوہ کسی اور طریق سے جائز نہیں ہے۔ اگر کسی مقام کی تعیین کے سلسلہ میں سنت باورہ نہ ہو تو قرآن کے ظاہر پر عمل کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے معارض ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور نہ ایسی دلیل موجود ہے جو دو احتمالات میں سے کسی ایک کو ترجیح دیتی ہو۔ مثلاً وہ الفاظ جو بظاہر عموم پر دلالت کرتے ہیں ان کی ظاہری دلالت عموم پر ہی تسلیم کی جائے گی۔ جیسا کہ علماء مالکیہ کا مذہب ہے اور اسی ظاہر کے مطابق قرآن کی تفسیر کی جائے گی۔ البتہ اگر سنت میں کوئی ایسی چیز مل جائے جو خصوص پر دلالت کرتی ہو تو قرآن کا عام اسی پر حل کیا جائے گا۔ اس بنا پر سنت سے خواہ احادیث مشہورہوں یا متواترہ اور خواہ احادیث اعلیٰ ہوں عموم قرآن کی تخصیص کی جائے گی۔ اور اس کے ذریعہ قرآن کے مطلق کو مقید اور محل کی تفصیل کی جائے گی۔ کیونکہ سنت قرآن کا بیان ہے اور قرآن سنت کے مابین تعارض نہیں ہو سکتا حتیٰ کہ ثبوت کے لحاظ سے اقویٰ یعنی قرآن کو احادیث پر مقدم ماننے کی ضرورت پیش آئے۔

اس نقطہ نظر کے لحاظ سے امام احمد قرآن پر سنت کو حاکم مانتے ہیں کیونکہ وہ قرآن کا بیان ہے اور اس کے احکام کو ثابت کرتی ہے۔ چنانچہ علامہ شاطبی نے سنت کے قرآن پر قاضی ہونے کا معنی بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:-

علماء کے نزدیک سنت قرآن پر تفصیل بن سکتی ہے۔ لیکن قرآن سنت پر تفصیل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ آیات قرآنیہ میں بعض اوقات دیا دوسے زیادہ احتمالات پائے جاتے ہیں۔ سنت ان میں سے ایک کی تعیین کرتی ہے۔ اس لئے سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور قرآن کے مقتضی کو ترک کر دیا جائے گا۔ نیز کبھی قرآن ایک ظاہری مفہوم پر دلالت کرتا ہے سنت وارد ہو کر اسے ظاہری معنی سے خارج کر دیتی ہے اور اس کے ثبوت کے لئے یہی کہہ دینا کافی ہے کہ سنت، مطلق قرآن کو مقید اور عموم قرآن کی تخصیص کرتی ہے۔ اور قرآن کو اس کے ظاہری مفہوم کے خلاف پر حل کیا جائے گا۔ مثلاً رجوری کی سزا میں قرآن نے قطع ید کا حکم دیا ہے۔ لیکن سنت اس عام مفہوم کو خاص کرتی ہے اور نصاب سزومعین کرتی ہے۔ اسی طرح قرآن نے ظاہری طور پر جمیع اموال سے زکوٰۃ کا حکم دیا ہے لیکن سنت نے ان کی تخصیص کی ہے اور بتایا ہے کہ فلاں قسم کے مال میں زکوٰۃ ہے۔ اسی طرح قرآن نے اُحِلَّ لَكُمْ مَا ذَرَأْتُمُ الْبُحْرَ

لیکن مذکورہ کے سوا تمام عورتوں سے نکاح حلال قرار دیا ہے۔ لیکن سنت نے کسی عورت کو اس کی بھوپھی اور خالہ کے ساتھ نکاح میں حصہ کرنے کو حرام کر دیا ہے۔ لہ

یہ ہے امام احمد کا مسلک کہ وہ سنت کے علاوہ کسی اور چیز کو قرآن کا بیان نہیں مانتے۔ یہی امام شافعی کا مسلک ہے جسے انہوں نے اپنے الرسالہ میں دلائل سے ثابت کیا ہے۔ اور شاید یہی وجہ تھی کہ امام احمد نے جب پہلی مرتبہ مکرّمہ میں امام شافعی کا درس حدیث سنا تو اسے بہت پسند فرمایا۔ مروی ہے کہ وہ درس میں نسخہ منسوخ اور ان کے طرق کے بارے میں بحثیں کرتے اور شاید امام احمد کی پسندیدگی کی یہ وجہ تھی کہ وہ ان کے اثری میلان کے مطابق تھے اور سنت کو قرآن کا شارح مانتے کے سلسلہ میں ان کے نظریہ کے موافق تھے۔ اس مقام پر اگر ہم مذہب حنبلی کی وضاحت کے سلسلہ میں امام شافعی کی رائے سے استعانت حاصل کریں تو اس سے موضوع بحث سے کسی قسم کا بعد پیدا نہیں ہوگا۔

امام شافعی نے احکام قرآن کو دو حصوں پر تقسیم کیا ہے۔

۱۔ ایک وہ جس کی تفسیر و تشریح کی ضرورت نہ ہو مثلاً آیت لعان کہ اس میں لعان کی حقیقت اس کی تعداد وغیرہ سب باتوں کو کھول کر بیان کر دیا ہے۔ اگرچہ اس پر جو تائید مرتب ہو تے ہیں وہ ذکر نہیں کئے۔ ان کی تشریح سنت نبوی نے کر دی ہے۔ اسی قبیل سے آیت صوم ہے کہ قرآن نے صوم کا وقت اور عذر خود ہی بیان کر دیا ہے۔ پھر سنت نے ان چیزوں کی توفیق کی ہے اور اور روزے کے باقی احکام کی تفصیل کر دی ہے۔

۲۔ قرآن نے کسی مسئلہ کی پوری وضاحت نہ کی ہو اور اس کی مکمل توضیح کے سلسلہ میں سنت کی ضرورت ہو۔ امام شافعی نے اس کی مثالیں بیان کی ہیں جنہیں ہم تین حصوں پر تقسیم کرتے ہیں۔

۱۔ یہ کہ کلام الہی میں دو طرح کے احتمالات ہو سکتے ہوں اور سنت ان میں سے ایک کو مستثنیٰ کر دے مثلاً مطلقہ جسے تیسری طلاق واقع ہو گئی ہو۔ کے متعلق فرمایا ہے۔

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ
حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرًا ۚ

پھر اگر شوہر دو طلاق کے بعد تیسری طلاق عودت کو دیدے تو اس کے بعد جب تک وہ عورت کسی دوسرے شخص سے نکاح

لہ المواقف ص ۳

لہ ملاحظہ ہو الرسالہ ص ۳ طبع المعارف مصر

نہ کرے اس پہلے شوہر پر حلال نہ ہوگی (۲۰ - ۲۳۰)

تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ دوسرے خاوند سے محض نکاح ہی کافی ہو۔ خواہ وہ اسے مس کرے یا نہ کرے پہلے خاوند کے لئے حلال ہو جائے گی۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ دوسرے خاوند کے مجامعت کے بغیر پہلے کے لئے حلال نہ ہو۔ کیونکہ نکاح کا لفظ عقد اور مجامعت دونوں پر لیا جاتا ہے۔ لیکن سنت نے دوسرے احتمال کو متعین کر دیا۔ چنانچہ اس عورت کے بارے میں جسے تین طلاقیں مل چکی تھیں اور اس نے دوسرے شخص سے نکاح کر لیا تھا بعد ازاں جب اس نے پہلے خاوند کے ہاں واپس جانے کا ارادہ کیا تو آنحضرت نے فرمایا: تو اپنے پہلے خاوند کے لئے حلال نہیں ہو سکتی جب تک کہ تو نئے شوہر کا مزہ نہ چکھ لے۔ اور وہ تجھ سے لذت اندوز نہ ہو جائے۔

۲۔۔۔۔۔ یہ کہ قرآن کی آیت مجمل ہو اور آنحضرت اس کی تفصیل فرما دیں جیسا کہ اکثر فرائض شرعیہ میں صورت حال ہے۔

مثلاً نماز کی فرضیت کو قرآن نے مجمل بیان کیا ہے۔ جیسے فرمایا۔

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
كِتَابًا مَوْقُوتًا۔ ۵۔

فرض ہے۔ (۲ - ۱۰۳)

اسی طرح زکوٰۃ کا فرض بھی قرآن میں مجمل طور پر بیان کیا گیا ہے۔ جیسے فرمایا۔

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً
تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا

میں بھی (پاک اور باطن میں بھی) پاکیزہ کرتے ہو (۹ - ۱۰۳)

یہی معاملہ حج اور دیگر فرائض کا ہے۔ لیکن رسول اللہ نے بیان فرمادیا کہ نمازوں کی تعداد کتنی ہوگی اور سفر و حضر میں وہ کس طرح ادا کی جائیں گی۔ یہی حال زکوٰۃ کا ہے۔ سنت نے انواع اجمال میں سے ہر نوع میں مقدار و اجبہ کو بیان کر دیا ہے۔ اور اس وجہ کی شرط بھی بیان کر دی ہیں۔ اسی طرح حج کے مناسب اور مواقعیت بیان کر دیئے تو اس لحاظ سے سنت نے قرآن کی تفسیر کی ہے۔

۳۔۔۔۔۔ کسی عام حکم کو خاص کرنا، اگر کسی حکم کے بارے میں قرآن کے الفاظ عام ہوں اور سنت اسے خاص کر دے تو یہ خصوص اس کی تفسیر قرار پائے گا۔ اور اس امر کا بیان ہو گا کہ اس سے خاص مراد ہے۔ مثلاً قرآن میں ہے:-

وَالشَّارِقُ وَالشَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا
حِزَاءَ بِمَا كَسَبَتْ إِثْمًا مِنَ اللَّهِ۔

اور جو چوری کرے مرد ہو یا عورت ان کے ہاتھ کاٹ ڈالو

یہ ان کے نعلوں کی سزا اور خدا کی طرف سے عبرت ہے۔ (۵ - ۲۸)

یہ آیت کریمہ اپنے عموم کے لحاظ سے اس مفہوم کا فائدہ دیتی ہے کہ جو شخص چوری کرے اس کا ہاتھ کاٹ دو۔ خواہ مال کم ہو یا زیادہ اور کسی نوعیت کا کیوں نہ ہو۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں تخصیص فرمادی کہ پھل اور کھجور کا گودا چرا لے کے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ قرآن کے الفاظ بظاہر عموم پر دلالت کرتے ہیں۔ لیکن سنت نے خاص معنی متعین کر دیئے ہیں۔
 قطع صرف اس مال کی چوری میں ہے جو حرم میں پایا جائے۔ اور چوری کیا ہو مال ربیع و بیاد کے برابر ہو۔
 اسی طرح جن عموم قرآن کی تخصیص سنت نے کی ہے ان میں سے آیت میراث ہے۔ جیسے فرمایا۔

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كُ مِ مِثْلُ
 حَظِّ الْاُنْثٰىيْنِ فَاِنْ كُنَّ نِسَاءً فَاِنْ كُنَّ اُنْثٰىيْنِ
 فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَاِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً
 فَلَهَا النِّصْفُ وَلَا بَوْلِيْهِ يَكُلُّ وَاحِدٍ
 مِّنْهُمَا السَّدُسَ مِمَّا تَرَكَ اِنْ كَانَ لَهُ
 وَلَدٌ فَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَةٌ
 اَبَوَاهُ فَلَا مِمَّ الْثُلُثُ فَاِنْ كَانَ لَهُ
 اِخْوَةٌ فَلَا مِمَّ السَّدُسُ مِنْ بَعْدِ
 وَصِيَّتِهِ يُوْصِيْ بِهَا اَوْ دِيْنٌ

پھر فرمایا۔

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ اَنْتُمْ وَاجُكُمْ
 اِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَاِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ
 فَلَكُمْ السُّبُعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ
 يُوْصِيْنَ بِهَا اَوْ دِيْنٌ وَلَهُنَّ السُّبُعُ
 مِمَّا تَرَكَنَّ اِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ
 فَاِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ السُّبُعُ

خداوند تعالیٰ اولاد کے بارے میں تم کو ارشاد فرماتا ہے کہ
 ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے حصہ کے برابر ہے اور اگر
 اولاد میں صرف لڑکیاں ہی ہوں (یعنی دو یا) دو سے زیادہ تو
 ترکے میں ان کا دو تہائی حصہ اور اگر صرف ایک ہی لڑکی ہو تو
 اس کا حصہ نصف اور میت کے مال باب کا یعنی دونوں میں سے
 ہر ایک کا ترکے میں چھٹا حصہ بشرطیکہ میت کے اولاد ہو اور اگر اولاد
 نہ ہو اور صرف مال باب ہی اس کے وارث ہوں تو ایک تہائی مال کا
 حصہ اور اگر میت کے بھائی بھی ہوں تو مل کا چھٹا حصہ (اور
 یہ حصے میت کی وصیت کی تعمیل کے بعد جو اس نے کی ہو یا قرض کی
 تعمیل) ادا کرنے کے بعد (جو اس کے ذمہ ہو)

تو کل ترکے میں ہمارا حصہ چوتھائی رہے گا لیکن یہ تقسیم وصیت
 (کی تعمیل) کے بعد جو انہوں نے کی ہو یا قرض کے ادا کرنے کے
 بعد جو ان کے ذمہ ہو اور جو مال تم (مرد) چھوڑ مروا اگر تمہارے
 اولاد نہ ہو تو تمہاری عورتوں کا اس میں چوتھا حصہ اور اگر اولاد ہو
 تو ان کا آٹھواں حصہ (یہ حصہ تمہاری وصیت کی تعمیل) کے بعد
 جو تم نے کی ہو اور (ادا نہ) قرض کے بعد تقسیم کئے جائیں

مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصِيْنَ
بِهَا اَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الزُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ
اِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَاِنْ كَانَ لَكُمْ
وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ
بَعْدِ وَصِيَّةٍ تَوْصُوْنَ بِهَا اَوْ دَيْنٍ
وَ اِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً
اَوْ امْرَاَةً وَلَهُ آخٌ اَوْ اُخْتُ فَلِلَّذِي
وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّكْرُ فَاِنْ كَانُوا
اَكْثَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي
الثُّلُثِ مِنَ الْبَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوْصَىٰ بِهَا
اَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ
اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝

ان آیات سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وصیت تقسیم میراث پر مقدم ہے بخوہ اس وصیت کی مقدار کتنی ہی
کیوں نہ ہو۔ لیکن سنت نے واضح کیا کہ مال میراث میں وہ وصیت واجب النفاذ ہے جو ایک تہائی مال سے زیادہ نہ ہو۔ تو
سنت نے آیات کی تخصیص کر دی۔

ہم نے بحث کے اس حصہ میں واضح کر دیا ہے کہ امام احمد کے نزدیک سنت ظاہر قرآن کی مفسر اور رہبر ہے اور ان
کے نزدیک احادیث احاد اس منزلت میں ہیں کہ ان سے عموم قرآن کی تخصیص ہو سکتی ہے۔ یہی بات وحقیقت فقہاء کے دگردہوں
کے درمیان حد فاصل کا حکم رکھتی ہے۔ وہ فقہاء جن پر رائے غالب ہے وہ اخباراً احاد کو یہ مقام نہیں دیتے کہ ان سے عموم قرآن
کی تخصیص ہو سکے۔ اور آیات قرآن کو ان کے عموم پر رہنے دیتے ہیں۔ لیکن وہ فقہاء جن پر اثر و سنت کا غلبہ ہے وہ مطلقاً حد
کے ساتھ قرآن کی تخصیص کے قائل ہیں خواہ وہ خبر واحد ہو یا متواتر و مستفیض۔ اس دوسرے گروہ کے مسلک کی امام شافعی
نے الرسالہ میں خوب وضاحت کی ہے اور امام احمد نے اپنی کتاب النسخ والنسخہ میں اس کو واضح کیا ہے۔ ابن تیمیہؒ

اور اگر ایسے مرد یا عورت کی میراث ہو جس کے نہ باپ ہو
نہ بیٹا، مگر اس کے بھائی یا بہن ہو تو ان میں سے ہر ایک
کا چھٹا حصہ، اور اگر ایک سے زیادہ ہوں تو سب ایک
تہائی میں شریک ہوں گے (یہ حصے بھی) ادائے وصیت یا
قرض کے بعد بشرطیکہ ان سے میت نے کسی کا نقصان نہ کیا
ہو تقسیم کے جائز گے۔ یہ خدا کا فرمان ہے۔ اور
خدا نہایت علم والا اور نہایت حکم والا ہے۔

(۱۲۱۱ — ۱۲۱۲)

نے منہاج السنۃ اور ابن القیم نے اعلام الموقعین اور دوسری کتب میں اس سے بحث کی ہے۔ اس مسئلہ کی اصول فقہ کے لحاظ سے جو حیثیت ہے اسے ہم نے اثرِ ثلاثہ پر اپنی کتب میں وضاحت سے بیان کر چکے ہیں۔

اب یہاں فقہاء اثر کے نظریہ کی بھی وضاحت کر دی ہے۔ اب ہم ان دلائل کو بیان کرتے ہیں۔ جن پر فقہاء المائے نے اعتماد کیا ہے۔ اور اس کو صحابہ کی طرف منسوب کیا ہے۔

۱۔ عمومِ قرآن سے احادیثِ آحاد کو رد کرنے کے لئے وہ یہ کہتے ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ نے صحابہ کو جمع کیا اور انہیں حکم دیا کہ جو حدیث قرآن کے خلاف ہو اسے رد کر دیں اور حضرت عمرؓ نے فاطمہ بنت قیس کی حدیث کو جو مطلقہ ہتھوتہ کے نفقہ کے بارے میں ہے یہ لکھ کر رد کر دیا کہ ایسی عورت نفقہ کی حقدار نہیں ہے۔ اور فرمایا کہ ایک عورت کی خبر پر ہم کتابِ الہی کو ترک نہیں کر سکتے۔ معلوم نہیں وہ سچ کہتی ہے یا جھوٹ بولتی ہے۔ اسی طرح حضرت عائشہؓ نے آیت کریمہ:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (۱۵-۱۶)

کی رو سے اس حدیث کو رد کر دیا۔ جس میں مذکور ہے کہ گھروالوں کے رونے سے میت کو عذاب ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا دلائل سے واضح ہوتا ہے کہ اہل الائی قرآن آیات محکمہ پر پیش کرنے کے بعد احادیث کو قبول کرتے ہیں اور وہ اپنے اس مسلک میں صحابہ کرام یعنی حضرت ابو بکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہم کی اقتدا کرتے ہیں۔ لہذا وہ اس مسلک میں متذرع نہیں ہیں بلکہ تتبع سنت ہیں۔

گذشتہ صفحات میں ہم اجمالی طور پر اہل عراق کا مسلک واضح کر چکے ہیں۔ کہ وہ اخبارِ آحاد کی نسبت ظواہرِ قرآن اور اس کی نصوص پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں۔ اور وہ ہر اس مسئلہ میں جسے قرآن نے بیان کیا ہو۔ خواہ صیغہِ عموم کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو۔ خبر واحد کو قبول نہیں کرتے تھے۔ یہاں ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایک جلیل القدر فقیہ امامِ سنت امام مالک کا مسلک بھی اخبارِ آحاد کے سلسلہ میں قریب قریب فقہاء عراق کا تھا۔ اگرچہ وہ اپنے مسلک میں کلیتہً ان سے متفق نہیں تھے۔ کیونکہ امام مالکؒ نے قرآن کے عام کے بارے میں نہ تھا عراق سے قدرے اختلاف کیا ہے وہ یہ کہ عام اپنے مفہوم پر دالات کے لحاظ سے طنی ہوتا ہے اور اس باب میں امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بھی ان کے ساتھ متفق ہیں۔ لیکن امام مالکؒ ان دونوں اماموں سے بھی مختلف نظر آتے ہیں

۱۔ اس حدیث کے خلاف سورۃ طلاق والی آیت ہے جس سے عدت میں نفقہ کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے

کہ امام احمدؒ نے فاطمہ کی س حدیث سے استدلال کیا ہے۔ ۱۲

کیونکہ وہ اخبارِ اُحاد کو ہر حالت میں قرآن کا مخصوص یا معارض نہیں مانتے بلکہ بعض آیات میں مخصوص مانتے ہیں اور بعض میں عموم قرآن کی وجہ سے احادیث کو رد کر دیتے ہیں۔

ہم امام الہجرت (امام مالک) کو دیکھتے ہیں کہ وہ ظاہرِ قرآن یا عموم کے مقابلہ میں حدیث کو رد کر دیتے ہیں۔ مثلاً
 نہی محمد صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل
 کل ذی مخلب من الطیر
 کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر چنگل والے پرند
 کا گوشت کھانے سے منع فرمایا

والی آیت کو آیت کریمہ:-

قُلْ لَا أَجِدُ فِیْہَا وُحٰی اِلٰی
 مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّتَغٰمٰہُ
 اِلَّا اَنْ یَّکُوْنَ مِیْتَةً اَوْ دَمًا
 مُّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ
 کہو کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں میں ان
 میں کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے حرام
 نہیں پاتا۔ بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور ہو یا
 بہتا ہو یا سور کا گوشت (۶-۱۲۵)

کے عموم کے پیش نظر رد کر دیا ہے کیونکہ امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے تمام پرندوں کا گوشت حلال ہے
 خواہ وہ ذی مخلب ہوں یا دوسرے۔ چنانچہ انہوں نے قرآن کے معارض ہانے کی وجہ سے حدیث کو ترک کر دیا ہے اور اسے
 ضعیف کہا ہے۔ لیکن وہ حدیث جس میں ہر ذی ناب درندے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا گیا ہے۔ اسے امام مالک قبل
 حجت سمجھتے ہیں۔ اور تحریم کی بجائے کراہت پر چل کرتے ہیں۔ لہذا وہ آیت کے ظاہری عموم کے معارض نہیں ہے۔ اسے عملاً مالکیہ
 نے امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے۔ لیکن مؤطا میں ہر ذی ناب درندہ کی تحریم مذکور ہے۔ جیسا کہ صریح حدیث سے معلوم ہوتا ہے
 ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ امام مالک ظاہرِ قرآن کی وجہ سے گھوڑے کا گوشت بھی حرام قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ قرآن میں ہے:-

وَالْخِیْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِیْرَ
 لَتَرْکَبُوْہَا وَزِیْنَةً
 اور اسی نے گھوڑے اور خیر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر
 سوار ہو اور وہ تمہارے لئے زینت و زینت بھی ہیں (۱۶-۸)

چنانچہ انہیں مطعوم جانوروں میں ذکر نہیں کیا۔ لہذا ظاہرِ قرآن سے اس کی تحریم ثابت ہوتی ہے۔ حالانکہ لغض صریح احادیث
 سے اس کی حلیت ثابت ہوتی ہے۔

دوسری طرف امام مالک کسی عورت کو اس کی عمر یا خالہ کے ساتھ جمع کرنے والی حدیث عمومِ قرآن پر مقدم رکھتے ہیں

اور آیت کریمہ:-

وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ

اور ان (محرمات) کے سوا اور عورتیں تم کو حلال ہیں (۲۴-۱)

کے لئے مخصوص بناتے ہیں۔

ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام مالک بعض آیات میں حدیث کو معارض قرآن ٹٹے ہیں اور اس کی رو سے عموم قرآنی کی تخصیص کے قابل ہیں اور بعض مقامات میں ظواہر قرآن احادیث احاد کو رد کر دیتے ہیں اور علمائے مالکیہ نے استقرار کی روشنی میں امام مالک کے مسلک کی یوں تنقیح کی ہے کہ امام مالک ظاہر قرآن کو سنت پر مقدم مانتے ہیں اور وہ اس مسلک میں امام ابو حنیفہ سے متفق ہیں۔ ہاں اگر کسی دوسرے اہل مدینہ سے سنت کی تائید ہوتی ہو تو اس صورت میں سنت کو عموم قرآن کا مخصوص اور مطلق کا مقید سمجھا جائے گا۔ چنانچہ اس حدیث کی جس میں ہر ذی ناب درندہ کا گوشت حرام قرار دیا گیا ہے عمل اہل مدینہ سے تائید ہوتی ہے۔ اس لئے اسے قبول کر لیتے ہیں باوجودیکہ یہ حدیث عموم قرآن کے خلاف ہے اسی بنا پر حدیث النہی عن اکل ذی ناب کو موطا میں رعایت کرنے کے بعد فرماتے ہیں:-

وَهُوَ الْأَمْرُ عِنْدَنَا

ہمارا مسلک بھی یہی ہے۔

یعنی اہل مدینہ کا عمل بھی اسی پر ہے۔ یہی حال کسی عورت کو اس کی بھوپھی یا خالہ کے ساتھ جم کرنے کی تحریم والی حدیث کا ہے۔ کیونکہ اس کی حرمت پر اجماع ہو چکا ہے جس میں اہل مدینہ بھی داخل ہیں۔ اور یہ اجماع سنت کا معارضہ ہے۔ لہذا یہ حدیث عموم آیت "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ" کی تخصیص بن سکتی ہے۔

مگر جب کسی حدیث کی تعضید اہل مدینہ کے تعامل یا قیاس نہ ہوتی ہو تو انھیں قرآنی اپنے ظاہری معنی پر رہے گی۔ اور اس کے معارض خبر احاد کو رد کر دیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ حدیث مستفیض یا متواتر ہو تو وہ چونکہ قرآن کی ناسخ بن سکتی ہے۔ لہذا اس میں تخصیص عام اور تقیید مطلق اور آیت کے بعض احتمالات کو ترجیح دینے کی صلاحیت بالاولیٰ موجود ہوگی۔ اس صورت میں ہر دو نصوص پر عمل ہو جائے گا۔ اور درنوں قابل قبول سمجھی جائیں گی۔

پھر ہم امام مالک کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے حدیث:-

"جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال جائے تو اسے سات بار دھویا جائے۔ ان میں سے ایک مرتبہ مٹی کے ساتھ صاف کیا جائے۔"

کو ظاہر آیت:-

وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَادِرِ

اور وہ شکار بھی حلال ہے جو تمہارے لئے ان شکاری

جانوروں نے پکڑا ہو جن کو تم نے سدھاسکھا کھا ہو (۵-۱۲)

مُكَلِّبِينَ۔

کے خلاف ہونے کی وجہ سے رد کر دیا ہے۔ کیونکہ آیت مذکورہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کتنے کا شکار کیا ہوا جائز حلال اور پاک ہے اور یہ حدیث چونکہ اس کی نجاست پر دلالت کرتی تھی اس لئے اسے مسترد کر دیا۔

سنت کے مقابلہ میں عموم قرآن کے بارے میں یہ امام مالک کا نظریہ ہے جو کہ فقہاء عراق سے متقارب ہے۔ اور ان سے

مخوڑا بہت مختلف ہے۔

احادیثِ احادیث کی حقیقت

یہ ہیں عموم قرآن کے مقابلہ میں احادیثِ احادیث کی حقیقت کے متعلق علماء کے

مختلف نظریے، جن کا خلاصہ یہ ہے کہ علماء احناف ہر اس خبر واحد کو رد کر

دیتے ہیں جو عموم قرآن کی تخصیص بنتی ہو بجز اس کے کہ وہ عام پہلے ہی سے خاص ہو چکا ہو۔ امام مالک کا مسلک بھی ان

کے قریب قریب ہی ہے اور وہ بھی عموم قرآن کے معارض حدیث کو رد کر دیتے ہیں۔ بجز اس صورت کے کہ تعامل اہل

مدینہ یا قیاس سے اس کی تائید ہوتی ہو۔ امام شافعی ان سے مختلف ہیں۔ چنانچہ وہ ہر خبر صحیح کو عموم قرآن کا مفسر مانتے ہیں۔

اس سے قرآن کی تخصیص کرتے ہیں اور مراد الہی کا بیان اور اس کی تفسیر گردانتے ہیں۔

یہی مسلک امام احمد کا ہے۔ وہ بھی اسی منہاج پر راہ روی کرتے نظر آتے ہیں جو امام شافعی نے واضح کیا تھا۔ چنانچہ

ابن القیم الجوزیہ امام احمد اور امام شافعی کی رائے کی حمایت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

ظاہر قرآن کا جو مفہوم کسی شخص کی سمجھ میں آتا ہے اگر اس کی بنا پر آنحضرت کی سنن کو رد کرنے کا سلسلہ شروع کر دیا جائے

تو اکثر احادیث کا رد کرنا لازم آئے گا اور وہ بالکل باطل ہو جائیں گی جس کسی کے خلاف بھی سنت صحیحہ سے احتجاج کیا جائے گا

وہ اس کے مقابلہ میں عموم یا اطلاق آیت کو پیش کر دے گا اور کہہ دے گا کہ یہ سنت چونکہ ظاہر آیت کے عموم یا اطلاق کے منافی ہے،

لہذا قابل قبول نہیں ہے۔ دیکھئے روافض نے حدیث:-

نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُؤْمِنُ

(یعنی ہم پیغمبرِ خدا کا کوئی وارث نہیں ہوتا)

یہ کہہ کر رد کر دی ہے کہ یہ آیت:-

يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِيْ اَوْلَادِكُمْ لِلَّذِيْ

خدا تمہاری اولاد کے بارے میں تم کو ارشاد فرماتا ہے

مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيْنِ۔

کہ ایک لڑکے کا حصہ دو لڑکیوں کے حصہ کے برابر ہے (۴-۱۳)

کے عموم کے منافی ہے اور پھر لطف یہ ہے کہ جس نے اس بہانہ سے ایک حدیث رد کی ہے۔ اس نے دوسرے مسئلہ میں اسی قسم کی متعدد احادیث کو قبول بھی کیا ہے۔

یہ ہے حافظ ابن القیم کے کلام کا خلاصہ جو سنت صحیحہ کو قبول کرنے کے بارے میں امام احمد کی تائید میں انہوں نے ذکر کیا ہے کہ احادیث کو کتاب اللہ کی کسوٹی پر جانچنے کے بغیر قبول کیا جائے گا اور اگر آیت قرآنی تفسیر و تاویل کی محتاج ہے تو اس کے معارض ہونے کی صورت میں سنت کو قرآن کا شارح تسلیم کیا جائے گا۔ لہذا مفسر ہونے کی حیثیت سے سنت قرآن پر حاکم متصور ہوگی۔ اگرچہ اصل مرتبہ کے لحاظ سے اس کے تابع ہی ہے۔ اب ہم سنت کے متعلق بحث شروع کرتے ہیں۔

(۲) اکتشاف

امام احمد کے اصول میں سے یہ دوسری اصل ہے یا ذرا دقیق الفاظ میں یوں سمجھئے کہ امام احمد کے نزدیک اصل ثانی، اصل اول کا دوسرا حصہ ہے۔ جیسا کہ تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ حافظ ابن العقیم نے امام احمد کے اصول بیان کرتے وقت تمام نصوص صحیحہ مسندہ کو ایک ہی اصول سمجھا ہے۔ لہذا کتاب اور سنت صحیحہ متصلہ ان کے نزدیک ایک ہی اصل قرار پائیں گی۔ اس کی حکمت ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ سنت اصل قرآن کا بیان ہے۔ لہذا وہ اس کی متمم ہوگی۔ اگر بظاہر دونوں میں تعارض معلوم ہوگا تو اسے تعارض نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ سنت کی حقیقت قرآن کی مفسر یا مژدول کی ہے۔

سنت کی یہ حیثیت قرآن کے بحیثیت ذات کے اصل اول ہونے کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن ہی سے سنت کی بحیثیت ثابت ہوتی ہے۔ اور اس پر شرائع کے ثبوت کا دار و مدار ہے جو سنت سے ثابت ہوتے ہیں اور قرآن کا تقدم اعتباری ہے تو وہ دونوں کے مابین بیان احکام کے لحاظ سے تلافی کے منافی نہیں ہے۔

علامہ شاطبی نے قرآن کے سنت پر تقدم اعتباری کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے۔

اعتباری طور پر سنت کا رتبہ قرآن سے متاخر ہے اور یہ متعدد دلائل سے ثابت ہے۔

۱۔ قرآن پاک اجمال و تفصیل دونوں اعتبار سے قطعی ہے۔ اور سنت اگرچہ اجمالاً قطعی ہے۔ لیکن تفصیلاً

مظنون ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز قطعی ہو وہ ظنی طور پر مقدم ہوتی ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ قرآن سنت پر مقدم ہے۔

۲۔ سنت دو حال سے خالی نہیں یا وہ کتاب اللہ کا بیان ہوگی یا اس پر نائد حکم ثابت کرے گی، بیان ہونے

کی صورت میں دوسرے درجہ پر ہوگی۔ کیونکہ مبتدئ کا سقوط بیان کے سقوط کو لازم ہوتا ہے۔ اور بیان کے سقوط سے مبتدئ کا سقوط

لازم نہیں آتا۔ لہذا مبتدئ بیان پر مقدم ہوگا اور اگر بیان نہ بنے تو نائد ہوگی۔ بشرطیکہ کتاب الہی میں وہ حکم نہ ہو۔ اور یہی کتاب

اللہ کے تقدیم اعتباری کی دلیل ہے۔

۳ اخبار و آثار سے یہ ثابت ہے کہ کتاب سنت پر مقدم ہے۔ جیسا کہ حدیث معاذ سے معلوم ہوتا ہے۔
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن بھیجتے وقت اُس سے دریافت فرمایا کہ:۔
کس طرح امور کا فیصلہ کرو گے؟
معاذ نے کہا: کتاب اللہ سے۔

آپ نے دریافت فرمایا: اگر کتاب اللہ میں وہ حکم نہ ملے تو؟
حضرت معاذ نے جواب دیا: پھر سنت رسول اللہ کے ذریعہ فیصلہ کروں گا۔
آپ نے پھر پوچھا اگر سنت میں بھی وہ حکم نہ ملے تو پھر؟
حضرت معاذ نے عرض کی پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔۔۔۔۔

باد جو دیکھ کہ کتاب و سنت ایک ہی اصل شمار ہوتے ہیں۔ لیکن کتاب اللہ کو سنت پر تقدیم اعتباری حاصل ہے۔ اور از روئے استدلال بھی کتاب الہی سنت پر مقدم ہوگی جیسا کہ حضرت معاذ کی

کتاب سنت میں فرق

روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ قرآن ہر قسم کے شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ لیکن سنت اس وقت قبول کی جاسکتی ہے جب وثوق کے ساتھ ثابت ہو جائے اور مختلف مصادر سے ثابت ہو کر تواتر اشہرت اور استفاضہ کی حد تک پہنچ جائے یا خبر واحد ہو لیکن ماوی کے صدق و امانت اور ضبط کے لحاظ سے ثابت ہو کر جو چیز قرآن سے واضح طور پر ثابت ہو اس سلسلہ میں سنت کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ سنت ثابتہ کی تدریس قرآن کے ساتھ ساتھ کی جائے گی اور قرآن سے کوئی حکم معلوم کرنے کے بعد سنت سے اس سلسلہ میں مدد لی جائے گی کیونکہ سنت کتاب اللہ کی شائع ہے۔ اور اس کے شرائع کی تکمیل و تفسیر کرتی ہے۔

جبکہ ہم امام سنت (احمد بن حنبل) کی زندگی پر درس دے رہے ہیں۔ جنہوں نے طلب علم کے زمانہ سے لے کر موت تک سنت کے دامن کو ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ تو ہم پر ضروری ہے کہ فقہ حنبل کی رو سے کتاب الہی کے پہلو میں تمام سنت کو واضح کریں اور اس سلسلہ پر کچھ مزید روشنی ڈالیں۔ اور اس سلسلہ میں امام احمد کے نظریات کی وضاحت کریں جن کی طرف کہ الکتاب پر بحث اور سنت کے طور پر قرآن کے معارض ہونے کی صورت میں امام احمد اور دوسروں کے درمیان موازنہ کے وقت ہم

اجالا اشارہ کر چکے ہیں۔

امام احمد کی طرف جو اقوال منسوب ہیں ان سے ثابت ہوتا ہے کہ کتاب الہی کا علم سنت کے راستہ سے حاصل کرنا چاہیے اور دین کی طلب بھی سنت کے طریق سے کرنی چاہیے۔ فقہ اسلامی اور اس کے شرائع حق کی طلب کا صحیح راستہ بھی سنت ہی ہے جو لوگ سنت کو چھوڑ کر کتاب اللہ سے شرائع کی تحصیل پر اقتصار کرتے ہیں وہ راہ راست سے گمراہ ہیں اور یہ کئی وجوہ کی بنا پر ہے۔
 ۱۔ قرآن کریم کے بہت سے نصوص سے رسول اللہ صلی اللہ کی طاعت کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ طاعت رسول اتباع سنت کی صورت میں ہو سکتی ہے۔ اور جس طرح آنحضرت کی زندگی میں ان سے فیصلہ حاصل کرنا لازم تھا اس طرح رسول اللہ صلی اللہ کی وفات کے بعد آپ کی روایات پر عمل کرنا ایک دینی فریضہ ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

فَلَا وَرَآئِكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُكَلِّمُوكَ

تمہارے پروردگار کی قسم یہ لوگ جب تک اپنے تنازعات

میں تمہیں نصیحت نہ بنائیں۔ تب تک مومن نہیں ہوں گے

فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ

رواۃ اس کا شان نزول یہ بیان کرتے ہیں کہ زبیر بن عوام اور ایک انصاری کے درمیان ایک نالی کے پانی کے متعلق تنازع ہو گیا۔ ان میں سے ہر ایک کا یہ مطالبہ تھا کہ پانی کا حق پہلے میرا ہے۔ چنانچہ وہ رسول اللہ کے پاس فیصلہ لائے۔ زبیر کی زمین چونکہ پہلے تھی اور انصاری کی زمین اس کے بعد تھی اس لئے آنحضرت نے حضرت زبیرؓ کے حق میں فیصلہ دیا اس پر انصاری برہم ہوا اور کہنے لگا کہ آنحضرت نے اپنے بھوپھی زاد بھائی کی رعایت کی ہے یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ متغیر ہو گیا اور فرمانے لگے۔

"زبیر اپنے باغ کو پانی دو اور جب تک دیواروں تک پانی نہ چڑھ آئے اسے ست چھوڑ دو۔"

پہلے فیصلہ میں آنحضرت نے انصاری کی رعایت کی تھی۔ جب وہ اس پر رضامند نہ ہوا تو آنحضرت نے صحیح فیصلہ نافذ فرمایا

کہ جس کی زمین پہلے ہو وہ پوری طرح اپنی زمین سیراب کر کے دوسرے کو پانی دے تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب تک کوئی شخص حکم سنت کے سامنے کامل فرمانبرداری کا اظہار نہ کرے اس وقت

تک مسلمان نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت کی مخالفت سے ڈراتے ہوئے فرمایا۔

جو لوگ ان کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں۔ ان کو ڈرنا

فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ

چاہیے کہ ایسا نہ ہو کہ ان پر کوئی آفت پڑ جائے یا

عَنْ أَمْرٍ أَنْ تَعْصِيَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ

کے اثبات کے سلسلہ میں سب سے بڑھ کر سنت پر اعتماد کیا گیا ہے۔ مثلاً رضاعت سے حرمت نکاح کا ثبوت یا بیوی کے ساتھ اس کی بچہ بھی اور خالہ کو جمع کرنے کی ممانعت سنت ہی سے ثابت ہے۔ اسی طرح احکام زکوٰۃ کی تفصیل بھی سنت ہی سے ثابت ہے۔ مقادیر دیات، سلم و حرب کے احکام، معاہدات، صلح نامے، عقد و ذمہ اور ان کی وفاق و جوب یہ سب ایسی چیزیں ہیں جن کی تفصیل و تشریح اور بیان سنت ہی سے ملے گا پس جو شخص سنت سے بے نیاز ہو کر فقہ دین کو حاصل کرنا چاہتا ہے وہ فقہ اسلامی کا پاپا یا اس سے بھی بڑا حصہ ضائع کرتا ہے اور جو شخص یہ خیال کرتا ہے کہ فقہ اسلامی حاصل کرنے کے سلسلہ میں قرآن و عقل پر اکتفا کرنا ہی کافی ہے تو وہ بہت بڑی گمراہی میں مبتلا ہے۔

اس بنا پر امام احمد طلب دین کے سلسلہ میں سنت کی طرف متوجہ رہے سنت ہی سے کتاب اللہ کا علم حاصل کیا۔ اسی سے تمام علوم دین حاصل کئے اور سنت ہی کو شرائع اسلام کا منبع قرار دیا۔

یہ بات طے شدہ ہے کہ قوت سند کے اعتبار سے تمام سنت درجہ میں مساوی نہیں ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ ہم سنت کے مراتب بیان کریں۔ پھر ہر ایک مرتبہ کی قوت استدلال اور باہمی تعارض کی صورت میں اس کے احکام کی وضاحت کریں اور بتائیں کہ امام احمد کا اس بارے میں کیا مسلک ہے اور اس سلسلہ میں وہ کس حد تک دوسرے ائمہ کے موافق ہیں اور کس حد تک مخالفت۔

فقہاء اور علماء حدیث کے نزدیک سند کے اعتبار سے حدیث چار درجوں پر منقسم ہے۔

۱) حدیث متواتر (۲) حدیث مشہور و مستفیض (۳) احادیث آحاد (۴) احادیث منقطع السند احادیث متواتر وہ حدیث ہے جو بے شمار طرق سے مردی ہو دوران کئے واکثر اہل علم و اہلالت اور تباین مقامات کی وجہ سے یہ بات وہم و خیال میں بھی نہ آسکتی ہو کہ وہ جھوٹ ہو لے پڑفتی ہو سکتے ہیں۔ یہ مشروط اول سے لے کر آخرت سند کے تمام طبقات میں پائی جائیں، جیسا کہ پانچ وقت کی نماز، ان کی تعداد رکعات اور مقادیر زکوٰۃ وغیرہ کا ثبوت ملتا ہے۔

تواتر معنوی کے لحاظ سے نہایت سی روایات موجود ہیں جن کی صحت پر اتفاق ہو چکا ہے۔ لیکن ایسی روایات جن

کے الفاظ میں متواتر ہوں مگر روایات میں اور علماء ان کے تواتر پر متفق نہیں ہیں۔ چنانچہ حدیث ۱۔

مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا

کہ جو شخص عمداً میری جانب جھوٹی حدیث منسوب کرے

اس کا ٹھکانا جہنم ہے۔

مَقْعَدٌ مِنَ النَّارِ

کے متعلق دُعا کی گئی ہے کہ یہ متواتر باللفظ ہے۔ اور جو احادیث متواتر بالمعنی ہیں۔ ان میں ایک روایت یہ ہے۔

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا

لِكُلِّ امْرَأَةٍ مَا نَوَتْ فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ

إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَهِيَ حَجْرَتْهُ إِلَى

اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ

لِلدُّنْيَا يُصِيبُهَا وَأَمْرَةٌ يُنْكِحُهَا

فَهِيَ حَجْرَتْهُ إِلَى هَاجِرٍ إِلَيْهِ

اعمال کا مدار نیت پر ہوتا ہے اور ہر آدمی کو اس کی نیت کا ہی پھل ملتا ہے جو شخص خدا اور رسول کی خوشنودی کے لئے ہجرت کرے گا تو اس کو وہ حاصل ہو جائے گی اور جو دنیا حاصل کرنے کے لئے ہجرت کرے گا یا اس کی غرض کسی عورت سے نکاح کرنا ہو گا تو اس کی ہجرت بھی اس کی طرف ہوگی۔

حدیث متواتر سے علم یقین حاصل ہوتا ہے۔ علماء کے ایک بڑے

گروہ کا خیال ہے کہ احادیث متواتر سے ایسا ہی یقین حاصل ہوتا ہے

کیا حدیث متواتر مفید یقین ہے؟

جیسا کہ مشاہدہ و عیان سے۔ اور ایک دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ احادیث متواتر سے صرف طمانیت نفس حاصل ہوتی ہے نہ کہ یقین اور طمانیت میں شک و دوہم کا گزر ہو سکتا ہے۔ گو ایسا احتمال محض ایک عقلی احتمال ہوتا ہے اور اس کی بنا کسی دلیل پر نہیں ہوتی۔ یہ لوگ اپنے مسلک کی تشریح میں یہ کہتے ہیں کہ متواتر احاد کے مجموعہ سے عبارت ہوتی ہے اور افراد ہر ایک حدیث میں کذب کا احتمال ہوتا ہے۔ لہذا ایک محتمل حدیث کے دوسری محتمل روایت کے ساتھ منہمک ہونے سے احتمال کذب برفع نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر یہ احتمال منقطع ہو جائے اور کذب محال ہو تو جائز کا منتہی ہونا لازم ہوتا ہے اور باطل ہے اور جو چیز سودی الی الی باطل ہو وہ خود بھی باطل ہوتی ہے۔

اس منطقی دلیل کی تائید واقعات سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ہم بسا اوقات بہت سی جماعتوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ متفق ہو کر

غیر صادق اخبار کو قبول کر لیتی ہیں اور باوجود ان کے باطل ہونے کے خلف سلف سے انہیں قبول کرتے چلے آتے ہیں

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ خبر متواتر مشاہدہ کی طرح علم یقینی کی موجب ہوتی ہے وہ اس کی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ

لوگ اپنے آباء کو خبر متواتر ہی سے پہچانتے ہیں جیسا کہ اولاد کو مشاہدہ سے ان کو تواتر ہی سے اپنے بچنے کی تربیت کا علم

ہوتا ہے جیسا کہ بڑے ہو کر وہ اپنی اولاد کو مشاہدہ کرتے ہیں۔ اسی طرح بہت کچھ کا علم بھی خبر متواتر سے ہی حاصل ہوتا ہے۔

جس طرح کہ اپنے نانا کی جہات کو مشاہدہ سے معلوم کرتے ہیں۔

منطقی اعتبار سے بھی ہمیشہ سے اس بات کی تصدیق ہوتی چلی آتی ہے۔ اس لئے کہ لوگ طبعی طور پر مختلف مشارب اور طبائع کے مالک ہوتے ہیں۔ اس اختلاف کے باوجود اگر وہ کسی خبر پر متفق ہو جاتے ہیں تو یہ اتفاق یا تو سماع پر مبنی ہوگا اور یا اختراع پر لیکن اختراع پر اس قدر آدمیوں کا متفق ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ ان کا بکثرت اور حد شمار سے باہر ہونا اس بات کو محال بنا دیتا ہے کہ وہ اختراع پر جمع ہوں، صرف یہ صورت رہ جاتی ہے کہ وہ اتفاق سماع پر مبنی ہو۔ اس طرح خبر متواتر سے علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے۔

خبر متواتر کا حکم | حدیث متواتر کے حجت ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ بجز چند لوگوں کے جن کی بات قابل التفات نہیں چنانچہ امام شافعی نے کتاب الاثم میں ان لوگوں کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے بعبرہ میں امام شافعی سے ایک مناظرہ بھی کیا تھا۔ لیکن اب اجتہاد فقہی کا دور گزرنے کے بعد اس مسلک کا کوئی حامل نظر نہیں آتا۔

حدیث مشہورہ | حدیث مشہورہ یا مستفیض وہ حدیث ہوتی ہے جن کے پہلے یا دوسرے طبقہ میں آحاد راوی ہوں ماس کے بعد وہ اس قدر مختلف طبقوں میں پھیل گئی ہو کہ ان کا تو اوطاع علی الکذب محال ہو۔ طبقہ اولیٰ اصحابہ کرام کا طبقہ دہم اور طبقہ ثانیہ تابعین کا طبقہ ہے۔ پس جب کوئی حدیث تابعین یا تبع تابعین کے طبقہ میں مشہور ہو جائے اسے مشہورہ یا مستفیض کہتے ہیں اور ہر کوئی حدیث تبع تابعین کے بعد مشہور ہو تو اسے مشہورہ نہیں کہیں گے۔

اور حدیث جسے قرن ثانی یا ثالث میں قطعی بالقبول حاصل ہو وہ اگرچہ قطعی اولیٰ کے اعتبار سے اخبار احمد کے قبیل سے ہو اسے علماء احناف آحاد اور متواتر کے درمیان کا درجہ دیتے ہیں۔ اس سے قرآن کی تخصیص کرتے ہیں اور احکام قرآنی پر اضافہ جائز سمجھتے ہیں حالانکہ ان کے ہاں احادیث آحاد کا یہ رتبہ نہیں ہے۔

آحاد اور مشہورہ میں فرق | پس حدیث مشہورہ اور آحاد میں فرق یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک احادیث آحاد مخصوص قرآن نہیں ہو سکتیں، لیکن دوسرے ائمہ جیسے امام احمد اور امام شافعی کے نزدیک مطلقاً احادیث آحاد مخصوص قرآن بن سکتی ہیں اور اگر اس کی تائید تعادل اہل مدینہ یا قیاس سے ہوتی ہو تو اہلکلیہ کے نزدیک بھی وہ تخصیص قرآن کے قابل ہیں۔ ان کے نزدیک آحاد اور مشہورہ میں صحت کثرت روات کے لحاظ سے فرق پایا جاتا ہے اور اس سے صرف ترجیح کا کام لیا جاتا ہے اور حدیث آحاد یا خبر خاصہ جیسا کہ امام شافعی اور ان کے محققین علماء اسے اس نام سے پکارتے ہیں اس خبر کو کہتے ہیں جس کا راوی ایک یا دو سے زیادہ ہوں لیکن وہ درجہ مشہرت تک نہ پہنچی ہو۔

خبر احد کی تعریف

آنحضرت کی طرف احادیثِ اُحاد کی نسبت ظنِ راجح کے طور پر ہے نہ کہ علم یقینی کی بنا پر، یہی وجہ ہے کہ جہو علماء اسلام اگر اس کے مادی ثقہ اور عادل ہوں تو اسے قبول کر لیتے ہیں اور صرف اعمال میں اس سے احتجاج جائز قرار دیتے ہیں اعتقادات میں اسے حجت نہیں سمجھتے اس لئے کہ اعتقادات کی بنا دلائل یقینہ پر ہوتی ہے۔ کیونکہ اعتقاد نام ہے اس علم کا جس میں دلائل کی بنا پر جزم حاصل ہو چکا ہو۔ اور یہ جزم دلیل ظنی سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ لیکن عمل کی بنیاد رجحان پر ہوتی ہے۔ اور اس میں اس احتمال کی نفی ضروری ہے جو کسی دلیل سے پیدا ہو مطلق احتمال کی نفی ضروری نہیں ہے۔ اس میں یہی کافی ہوتا ہے کہ اس کے مادی عادل اور ثقہ ہوں جن کے صدق کا پہلو ان کے کذب کے پہلو پر غالب ہو تو اس کے مقتضی پر عمل واجب ہو گا۔ اسی طریق سے لوگ اپنے قضا یا کا فیصلہ کرتے ہیں اور اپنے معاملات اور اعمال سرانجام دیتے ہیں۔ اگر احکام و اعمال کی بنا قطعی دلائل پر رکھی جائے تو احکام کا تعطل لازم آتا ہے اور زندگی کے معاملات میں استقامت حاصل نہیں ہو سکتی اور نہ حق و ناحق کا تصفیہ ہو سکتا ہے۔

احادیثِ اُحاد کے بارے میں جہو لکھیے رائے ہے کہ وہ اسے عمل میں حجت مانتے ہیں اور اعتقاد میں اس کا اعتبار نہیں کرتے تو سوال پیدا ہوتا ہے

اخبارِ اُحاد کے بارے میں امام احمد مسلک

کہ کیا امام احمد کا بھی یہی مسلک تھا یا وہ بھی اعتقادات میں اسے رد کر دیتے تھے اور عمل میں اسے قابل قبول سمجھتے تھے؟ جن لوگوں نے عقائد کے بارے میں امام احمد کی آراء کا تحقیق مطالعہ کیا ہے اور سلف کے مسلک کو پہچانا ہے اور منہاج سنت کے متعلق ان کے رسائل و جوابات کا انہیں علم ہے۔ وہ بخوبی جانتے ہیں کہ امام احمد صرف اعمال میں نہیں بلکہ اعتقادات میں بھی احادیثِ اُحاد قبول کر لیتے تھے۔ اور ان کے مطابق مسلک اختیار کرتے تھے۔ مثلاً عذابِ قبر پر ایمان لانا، منکر و نکیر، حوض و شفاعت پر یقین کرنا اور اس بات کا اعتقاد رکھنا کہ موحّدین اپنے اعمال کی سزا بھگتنے کے بعد دوزخ سے نکال لئے جائیں گے۔ یہ سب باتیں احادیثِ اُحاد سے ثابت ہیں۔ اور امام احمد ان سب باتوں کا اعتقاد رکھتے تھے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فطرۃً ہی کی وجہ سے وہ ہر اس علی اور اعتقادی بات کو قبول کر لیتے تھے جو سنت سے ثابت ہو۔ چنانچہ مسندِ ابن مسعود البصری کو وہ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ۔

”میزان حق ہے، پل صراط حق ہے۔۔۔۔۔ حوض و شفاعت پر ایمان لانا حق ہے اور عرش و کرسی پر ایمان رکھنا حق ہے۔ ملک الموت اور اس بات پر ایمان لانا کہ دمار و راح کو قبض کرتا اور پھر راح کو اجساد میں فانی کرتا ہے حق ہے۔ نفخ صور اور اس بات پر ایمان لانا کہ دجال اس امت میں خروج کرے گا اور عیسیٰ بن مریم اسے نازل ہو کر قتل کریں گے۔ حق ہے۔“

حالانکہ ان باتوں میں سے اکثر اخبار احاد سے ثابت ہیں۔

آنحضرت اور صحابہ کرام کی محبت امام احمد کے رگ دیے میں سما چکی تھی۔ پس جو بات پسندیدہ سند کے ساتھ سنت سے ثابت ہو جاتی اسے قبول کر لیتے، اپنے نفس پر اسے مستولی کر لیتے تھے اور ان کے فکر و شعور میں سما جاتی تھی۔ یہاں تک کہ اسے اپنے معتقدات کا جز بنا لیتے تھے اور ہر وہ چیز جو سنت سے ثابت ہو قی اس پر اسی طرح ایمان لے آتے جس طرح وہ قرآن کریم سے ثابت ہے اور احادیث کے اندر عمل و اعتقاد کا تفرقہ پیدا نہیں کرتے تھے۔ اور نہ اعمال جوارح اور اذعان قلب و عقل میں تفریق کرتے تھے۔

حدیث کی چوتھی قسم جس سے احتجاج کیا جاتا ہے، حدیث مرسل ہے، حدیث مرسل

حدیث مرسل اور اس کے اقسام کے بارے میں دو اصطلاحیں ہیں۔

۱۔ ایک اصطلاح محدثین کی ہے۔ ان کے نزدیک ہر اس حدیث کو مرسل کہا جاتا ہے جس کی سند تابعی تک متصل ہو اور تابعی صحابی کا نام ترک کر کے آنحضرت سے روایت کرتا ہو جب تابعی سے پہلے سند میں انقطاع ہو تو اسے منقطع کہا جاتا ہے، مذکور مرسل۔

۲۔ ہر وہ حدیث جس کی سند آنحضرت تک متصل نہ ہو اسے منقطع کہا جاتا ہے۔ عام اس سے کہ وہ انقطاع صحابی پر ہو یا اس سے نیچے۔ یہ اصطلاح تابعی کی مرسل روایت کو بھی شامل ہے اور مرسل صحابی بھی اس کے تحت آ جاتی ہے۔ یعنی اگر صحابی کوئی ایسی حدیث آنحضرت سے روایت کرے جو اس نے آنحضرت سے سنی نہ ہو اسی طرح ہر دور کے ثقہ عادل راوی کی مرسل کو شامل ہو جاتی ہے۔

یہ دوسری اصطلاح فقہاء کی ہے جو ان کے دور میں رائج ہوئی اصول فقہ کی بعض کتابوں میں مندرج ہے۔ پہلی اصطلاح محدثین کی ہے۔

احکام شرعیہ میں حدیث مرسل کے ساتھ احتجاج کے بارے میں علماء کے اندر اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض محدثین اسے مسترد کرتے ہیں اور احادیث ضعیفہ میں شمار کرتے ہیں جس کے ساتھ اعمال میں احتجاج جائز نہیں ہے۔ علامہ نووی نے تقریب میں لکھا ہے کہ جمہور محدثین اور بہت سے فقہاء اور اصحاب اصول کی یہی رائے ہے۔ اس کے مسترد کرنے کا سبب مروی عنہ کی جہالت اور اس کا نام نہ لینا ہے۔ کیونکہ جب سنی مجہول کی روایت مردود ہوتی ہے

سلفہ ابوزکریا یحییٰ بن شرف الدین النووی الشافعی ہاملتونی رحمہ اللہ - مترجم

تو جس کا نام ہی ذکر نہ کیا جائے اس کی روایت بلا اولیٰ مسترد کی جانی چاہئے۔

لیکن یہ رائے فقہاء کے ہاں غیر معروف ہے۔ بلکہ مشہور ہے کہ وہ روایت مذاہب اربعہ میں حجت ہے۔ بعض اسے مطلقاً قبول کرتے ہیں اور سند کے مساوی درجہ دیتے ہیں اور بعض سند سے کم درجہ دیتے ہیں۔ اور ایک دوسرا گروہ ہے جو اسے سند سے کم درجہ پر رکھتا ہے۔ لیکن اسے چند شروط کے ساتھ قبول کرتا ہے۔ یہ مسلک امام شافعی کا ہے۔

امام ابو حنیفہ حدیث مرسل کو قبول کر لیتے ہیں بشرطیکہ متروک راوی صحابی یا تابعی ہو یا اس طور کسی تابعی صحابی کا ذکر ترک کر دے یا تابعی صحابی کا نام ذکر نہ کرے۔ اگر وہ ارسال تبع تابعین کے بعد ہو تو وہ غیر مقبول ہے جیسا کہ حنفیہ کی کتب اصول میں مذکور ہے۔ امام مالک مرسل روایت اور بلاغات کو قبول کرتے تھے اور اسی کی بنیاد پر ان کے مطابق فتوے دیتے تھے۔ باوجودیکہ وہ قبول روایت کے بارے میں بڑے تشدد رکھتے اور ایسے شخص کی مرسل کو قبول کرتے تھے۔ جو ان کے نزدیک ثقہ ہو لیکن کسی راوی کی ثقاہت ثابت کرنے کے لئے وہ بڑی چھان بین سے کام لیتے تھے۔ اگر اس میں تمام شروط موجود ہوتیں تو وہ اس کی طرح مطمئن ہو جاتے تھے اور اس کی سند اور مرسل اور بلاغات کو قبول کر لیتے تھے۔ الغرض اختیار میں تشدد ان کے اطمینان اور قبول مرسل کا سبب تھا۔

امام مالک اور امام ابو حنیفہ کا مرسل روایت کو قبول کرنا تسامح فی الروایہ کی دلیل نہیں ہے کیونکہ وہ ہر شخص کو ارسال کی اجازت نہیں دیتے تھے اور نہ ہی ہر شخص کی مرسل روایت کو قبول کرتے تھے۔ بلکہ ان ثقہ راویوں سے مرسل روایت کو قبول کرتے تھے۔ جس کے متصف بالصدق ہونے کو وہ جانتے پہچانتے ہوں اور انہیں یہ بھی معلوم ہو کہ وہ ہمیشہ ثقہ راوی سے ارسال کرتے ہیں اور دلیل سے کبھی اس بار ارسال کا سبب اس روایت کی مشرت یا کثرت رعاۃ ہوتے تھے۔ چنانچہ بعض تابعین نے اس کی تصریح بھی کی ہے۔

حسن بصری فرماتے ہیں :-

”میری عادت یہ ہے کہ کسی روایت کو چار صحابی روایت کرتے ہوں تو اسے مرسل کر دیتا ہوں“ اور فرماتے :-

جب میں یہ کہتا ہوں کہ فلاں نے مجھ سے حدیث بیان کی تو میری مراد صرف اسی کی حدیث ہی ہوتی ہے۔ اور جب

سہ امام نووی اپنے اس قول پر یوں بھی استدلال کرتے ہیں کہ وہ راوی جو تابعی کو اپنے واسطے سے آنحضرت کے ساتھ ملا ہے ہر گز

ہے کہ وہ صحابی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ تابعی ہو اگر وہ تابعی ہے تو ہر گز اسے کہ ضعیف ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ثقہ ہو اور پھر وہ تابعی جو غیر مذکور ہے

مکن ہے کہ کسی صحابی سے روایت کرتا ہو اور یہ بھی امکان ہے کہ اس کا مروی عن تابعی ہو اور وہ تابعی بھی ضعیف اور ثقہ ہو سکتا ہے۔ ان احتمالات کے

ہوتے ہوئے اس سے احتیاج نہیں ہو سکتا۔ ۱۱۰

میں یہ کہوں کہ رسول اللہ نے یہ فرمایا تو میں اسے کم از کم ستر یا اس سے زیادہ صحابہ سے من چکا ہوتا ہوں۔
انہوں نے یہ بھی روایت کی ہے کہ "مشتی" لکھتے ہیں کہ میں نے ابراہیم سے کہا۔

"جب تم میرے لئے عبداللہ سے روایت کیا کرو تو اسے یہ اسناد بیان کرو" تو ابراہیم نے کہا۔
جب میں یہ کہوں کہ فلاں نے عبداللہ سے روایت کی تو اس نے مجھ سے روایت کی ہوتی ہے اور جب
میں یہ کہوں کہ عبداللہ نے کہا تو کئی ایک راویوں نے مجھ سے وہ روایت کی ہوتی ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تابعین اہل تہجد تابعین کے ماہرین اُس وقت ارسال عام تھا جب رسول اللہ پر کذب بیانی
کی کثرت نہیں ہوئی تھی مگر جب حدیث میں دروغ گوئی عام ہو گئی تو علماء اسناد بیان کرتے پر مجبور ہو گئے، تاکہ راوی
اور اس کے مسلک کی معرفت ہو سکے۔ چنانچہ تابعین سے ابن سیرین اس کے بارے میں فرماتے ہیں۔
"جب تک فتنہ (یعنی جھوٹی حدیثوں کی اشاعت) واقع نہیں ہوا تھا ہم اسناد حدیث کی طرف توجہ
نہیں دیتے تھے۔"

ان وجوہ کی بنا پر امام ابو حنیفہ اور امام مالک نے مرسل روایت کی قبولیت پر شروط عائد کر دی تھیں جن کا ہم ذکر کر
چکے ہیں۔ مؤطا امام مالک اور امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب آثار مستفاد کی کتابوں کی تصحیح سے معلوم ہوتا ہے کہ ان ہردو ائمہ کے
نزدیک مرسل روایت خبر اُحاد کے مرتبہ میں ہے۔ ان دونوں کے باہم تعارض کے وقت ان طرق سے ترجیح دی جائے گی،
جو ترجیح کے لئے متعین ہیں، محض نسبت کے لحاظ سے وہ ایک مرتبہ کی ہیں لیکن ان دونوں اماموں کے متبعین کے
نظریات میں ہم اختلاف پاتے ہیں۔ یہ ان کا نظریہ اور رائے ہے جو ہم نے بیان کر دی۔
ائمہ میں سے یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو مرسل روایت کو بلا شرط قبول کرتے ہیں اور اپنے مردی عنہ کے بارے
میں صرف ضبط و عدالت کی شرط لگاتے ہیں۔

امام شافعی مرسل روایت کو نہ تو مستند کا مرتبہ دیتے ہیں اور نہ ہی قبول کے بغیر اسے قبول
کرتے ہیں۔ چنانچہ اس بارے میں ہم فقہ حنفی کی وضاحت کرتے ہیں۔ کیونکہ اس امام احمد
کے نظریہ کی وضاحت ہو چائے گی جنہوں نے امام شافعی کے اس نظریہ کو قبول کیا اور اس سے متاثر ہوئے۔
امام شافعی مرسل اُحادیث کو فی الجملہ قبول کرتے ہیں لیکن اس کی قبولیت کے لئے دو شرطیں لگاتے ہیں۔

امام شافعی کا مسلک

ایک شرط کا تعلق ارسال کرنے والے راوی کے ساتھ ہے اور دوسری شرط حدیث مرسل کے متعلق ہے۔ ارسال کرنے والے راوی کے بارے میں ان کی شرط یہ ہے کہ تابعی ہو اور تابعی بھی کیا تابعین سے ہو جسے بہت سے صحابہ کرام کی صحبت کا شرف حاصل ہو جیسے سعید بن المسیب، الحسن البصری، لہذا وہ کسی ایسے تابعی کی روایت قبول نہیں کرتے جسے بہت سے صحابہ کرام سے ملاقات کا شرف حاصل نہ ہو۔ اور خبر مرسل کے قبول کرنے کے بارے میں ان کی شرط یہ ہے کہ اس روایت کا شاہد موجود ہو جو اس کی قبولیت کا تزکیہ کرنے والا ہو اور یہ شاہد چار امور میں سے ایک امر ہو سکتا ہے۔

۱۔ اس روایت کے معنی اور مفہوم کو بہت سے فقہ حفاظ نے بیان کیا ہو جن کے متعلق ہر طرح سے اطمینان ہو اور انہوں نے وہ معنی مسند طریق سے بیان کیا ہو تو اس صورت میں وہ مسند روایت مرسل کی شاہد سمجھی جائے گی لیکن میرے نزدیک اس صورت میں مرسل روایت ہی حجت ہوتی۔ کیونکہ اس کا مفہوم مسند متصل کے ساتھ مروی ہے۔

۲۔ کوئی دوسری مرسل روایت اس کی شاہد ہو جو کسی دوسرے طریق سے مروی ہو تو ایسی صورت میں چونکہ وہ باہم متعارض ہو جاتی ہیں اس لئے وہ روایت قابل قبول ہوگی لیکن یہ شہادت پہلی قسم کی شہادت سے کم درجہ کی ہوگی کیونکہ مسند روایت کی تائید مرسل روایت کی تائید سے اقویٰ ہوتی ہے۔

۳۔ مرسل حدیث کی تائید اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے کسی صحابی کے قول یا فتویٰ سے ہوتی ہو۔ چنانچہ صحابی کے قول یا فتویٰ کی موافقت اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہ کے ہاں اس روایت کی اصل موجود ہے۔ ورنہ وہ اس پر فتویٰ نہ دیتے لیکن اس شہادت کا مرتبہ دوسری قسم کی شہادت سے کم سمجھا جائے گا۔

۴۔ اس مرسل روایت کو اہل علم کی ایک جماعت نے قبول کیا ہو اور اس کے مطابق فتویٰ دیتے رہیں ہوں چنانچہ اگر اس روایت کو امام مالک یا ابو حنیفہ یا ابو اسیم یا سفیان بن عیینہ یا سفیان ثوری میں سے کسی ایک بزرگ نے قبول کیا ہو تو یہ اس روایت کی قبولیت کے لئے شہادت تزکیہ ہوگی۔ لیکن یہ شہادت پہلی ہر قسم اقسام سے کم درجہ کی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک مرسل روایت اقوت میں متصل سے کم ہوتی ہے۔ لہذا اگر ان دونوں میں تعارض پیدا ہو جائے گا تو متصل کو ترجیح دی جائے گی۔ امام شافعی اس کا سبب یہ بیان کرتے ہیں کہ جو راوی ساقط ہے اس کے متعلق معلوم نہیں کہ کس قسم کا شخص ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ مقبول نہ ہو اور بعض منقطع روایات اس قسم کی ہوتی ہیں کہ اگر دوسری مرسل روایت اس کے موافق بھی آجائے تو ہو سکتا ہے کہ دونوں کا مخرج ایک ہو اور اس کا نام لینے پر وہ ناقابل قبول ثابت ہو۔

یہ ہے امام احمد کے شیخ امام شافعی کا نظریہ جس کے امام احمد بعض حصوں سے موافقت کا اظہار کرتے ہیں اور بعض میں مخالفت کرتے ہیں چنانچہ امام احمد احادیثِ مرسلہ کو حجت مانتے ہیں لیکن انہیں

امام احمد کا نظریہ

فتاویٰ صحابہ سے مؤخر رکھتے ہیں۔ اور ضعیف حدیثوں کے زمرہ میں شمار کرتے ہیں اس اعتبار سے وہ اپنے استاذ کی موافقت بھی کرتے ہیں اور مخالفت بھی۔ مخالفت تو اس طرح کی کہ وہ صحابی کے فتویٰ سے انہیں مؤخر ملتے ہیں اور فتویٰ سے کہ مقدم رکھتے ہیں کیونکہ امام احمد کے نزدیک فتاویٰ صحابہ سنت کے مرتبہ پر ہیں۔ جیسا کہ ہم اس کی وضاحت کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ ضرورت کے وقت وہ انہیں احادیثِ ضعیفہ کی طرح قبول کر لیتے تھے۔ کیونکہ وہ قیاس اور رائے کے مقام میں ان احادیث کی بنیاد پر فتویٰ دینے کو ترجیح دیتے تھے کیونکہ وہ نہایت ناگزیر حالت میں قیاس پر اقدام کرتے تھے۔ اور جب ان کے سامنے مرسل حدیث موجود ہے تو قیاس کو ترک کرنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ کیونکہ یہ آنحضرت کی سنت ہے جو ان کی طرف منسوب ہے۔ اگرچہ اس کی سند منقطع اور غیر متصل ہے۔

یہاں ہم یہ بتادینا ضروری خیال کرتے ہیں کہ امام احمد مرسل حدیث کو ضعیف حدیث سمجھ کر قبول کرتے تھے جو اصل میں قابلِ رد اور غیر مقبول ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ صحابی کے فتویٰ کو اس پر مقدم رکھتے تھے۔ حالانکہ صحیح حدیث کے مقابلہ میں ان کے نزدیک صحابی کا فتویٰ متاخر ہوتا ہے تو یہ تقسیم اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اسے ضعیف حدیث کا مرتبہ دیتے تھے اور وہ اس مسلک میں ان محدثین کے نقشِ قدم پر چلتے تھے جو مرسل کو ضعیف حدیث خیال کرتے تھے۔ اور اگر اس کے مطابق فتویٰ دیا بھی تو حالِ ضرورت میں کیونکہ وہ اور دین میں اثر کے ہوتے ہوئے اپنے پاس سے فتویٰ دینا پسند نہیں کرتے تھے جب تک کہ صحابہ کرام میں سے کسی نے وہ فتویٰ نہ دیا ہو۔

اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ امام احمد مرسل روایت کے قبول کرنے میں اپنے شیخ امام شافعی سے بڑھ کر مسامحت سے کام نہیں لیتے تھے۔ بلکہ زیادہ تر اسے رد کر دیتے تھے۔ کیونکہ وہ اسے احادیثِ ضعیفہ کی نہرست میں شامل کرتے تھے۔ اور اگر اس کے مطابق فتویٰ دیا بھی تو ضعیف حدیث سمجھ کر اور وہ بھی ضرورۃً

یہاں ہنچکر ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ مرسل اور منقطع روایات کے قبول و احتجاج کے سلسلہ میں ایک طرح کا تدریج زمانی پایا جاتا ہے۔ کوئی امام اگر زمانہ کے اعتبار سے مقدم ہے وہ مرسل حدیث کو بھی زیادہ قبول کرتا نظر آتا ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ امام مالک امام اوزاعی اسفیان بن عیینہ اور ان کے دیگر معاصرین مرسل روایات کو قبول کر لیا کرتے تھے اور شرط

یہ لگاتے تھے کہ ان کی طرف نقل کرنے والا راوی ثقہ ہو، لیکن ان کے بعد امام شافعی سے اس کی قبولیت کے سلسلہ میں کوئی شرطیں لگائیں۔ اور اس کے لئے قیود و ضوابط وضع کئے اور شہادت مزکیہ کی شروط عائد کیں۔ پھر ان کے بعد امام احمد نے احادیث مرسلہ کو احادیث ضعیفہ کی فہرست میں شامل کر دیا۔ اور حدیث ضعیف سمجھ کر اسے قبول کیا۔ ان کے شیخ امام شافعی نے تو متصل حدیث کو اس پر ملحوظ سے مقدم رکھا تھا لیکن احمد نے فتویٰ صحابی کو بھی اس پر مقدم سمجھا۔ پھر امام احمد کے بعد دوسرے محدثین کا دور آیا تو انہوں نے مرسل احادیث کو بکثرت روک دیا۔ ان کی تصنیف کی اور اکثر نے تو انہیں سرے سے قابل قبول ہی نہیں سمجھا۔

اب سوال یہ ہے کہ اس تدریج زمانی کا سبب کیا تھا۔ اس کا جواب گذشتہ صفحات سے واضح ہے کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جتنا قریب رہا وہ مجہول آدمی جن کا ذکر نہیں کیا جاتا انہیں ثقہ ماننے کا زیادہ احتمال تھا اور دوسری بات یہ کہ جن راویوں نے ارسال کے ساتھ حدیث روایت کی وہ ثقہ تھے اور ان کے متعلق پورا اطمینان تھا کہ وہ انہی راویوں سے روایت کریں گے جو ان کی نظر میں ثقہ عادل اور ضابط ہوں گے۔ لیکن بعد میں جب فقہاء کے طبقات میں اصناف ہو گیا جیسا کہ امام احمد اور امام شافعی کا زمانہ تھا تو لوگ قابل اطمینان درجے لہذا ان کے متعلق اعتماد نہ رہا۔ کہ وہ ثقہ ہوں گے۔

یہاں ہم اس پر بھی تنبیہ کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ امام احمد جن روایات سے بالمشافہ یا بذریعہ کتاب حدیث لیتے تھے۔ ان کے ضبط کے بارے میں وہ شروط نہیں لگاتے تھے۔ جو شرطیں کہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک لگاتے تھے۔ اس لئے غیر مذکور لوگوں کے متعلق انہیں وہ اطمینان بھی حاصل نہیں ہو سکتا تھا، جو پہلے الہ کو حاصل تھا۔

یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ روایات کے بارے میں امام احمد کے شرائط کیا تھے؟ اس سلسلہ میں وہ کس حد تک تشدد یا تشاغل تھے۔ حدیث کی درست میں ان کا طریق تنقید کیا تھا؟ کیا وہ اپنے پیش رو بزرگوں اور اپنے شیخ امام شافعی کے نقش قدم پر چلتے تھے۔ یا ان سے کوئی الگ راستہ بنالیا تھا؟ تو جاننا چاہیے کہ:-

امام احمد نے اپنی المسند میں کذاب راویوں سے کوئی روایت نہیں کی۔ صرف انہی لوگوں سے روایت کی ہے جو ان کی نظر میں ثقہ اور عادل تھے اور صدق و تقویٰ کے لحاظ سے وہ متن حدیث پر نقد کی وجہ سے وہ کوئی روایت رد نہیں کرتے تھے۔ بجز اس کے کہ کوئی دوسری روایت اس کے خلاف ہو اور نہ حدیث کی قبولیت کے لئے یہ شرائط عائد کرتے تھے کہ اسے کتاب اللہ پر پیش کیا جائے۔ بلکہ وہ سنت کو کتاب الہی کا شارح مانتے تھے اور کتاب اللہ کی وضاحت کے لئے اسے ضروری خیال

کرتے تھے۔ چنانچہ وہ مسند بن مسعود البصری کو اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں :-

ہمارے نزدیک سنت رسول اللہ کے آثار کا نام ہے۔ اور سنت قرآن کی تفسیر کرتی ہے۔ سنت قرآن کے دلائل سے ہے نہ سنت میں کسی قسم کے قیاس اور ضرب الامثال کی گنجائش ہے اور نہ عقول داہوار سے اس کا ادراک ہو سکتا ہے۔ وہ تو صرف اتباع اور تبرک اہوا کا نام ہے۔

الغرض وہ قبول سنت کے لئے نہ قواعد کی موافقت کی شرط لگاتے تھے۔ اور نہ ان کے بموجب جانچنے کی۔ بلکہ سب کی سب احادیث قبول کر لیتے تھے۔ وہ کسی سنت کو رو نہیں کرتے تھے۔ بجز اس کے کہ کوئی قوی سند رکھنے والی حدیث اس کے معارض ہو جو کثرت طرق سے مروی ہو اور زیادہ مشہور ہو۔ چنانچہ وہ ایک سنت کو دوسری زیادہ قوی سنت کے معارض ہونے کی صورت میں رد کرتے تھے۔ تاکہ دائرہ سنت سے باہر نہ نکلیں۔ اگر بعض روایات کو رو بھی کرتے تو سنت کی حدود کے اندر رہ کر

امام احمد ان اصحاب تقویٰ کی روایت قبول کرتے تھے جو معروف بالکذب نہ تھے۔ گو ان کے ضبط میں قدرے نقص ہی ہوتا وہ ایسے لوگوں سے روایت حاصل کر لیتے اور انہیں قبول کرتے تھے۔ دوسری روایات سے ان کا موازنہ کرتے۔ اگر کوئی زیادہ قوی روایت ان کے معارض مل جاتی تو اسے رد کر دیتے تھے۔ الغرض امام احمد ایک حدیث کی سند قوی ہونے کی وجہ سے دوسری کو رد کرتے تھے۔ بلا وجہ اسے رد کرنا جائز نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں :-

کبھی روایت میں کثرت غلط کی وجہ سے بعض راویوں کو محدثین ضعیف قرار دے دیتے تھے۔ اگرچہ اکثر طور پر اس کی روایت صحیح ہوتی تھی۔ اس قسم کے راویوں سے صرف اعتبار و اعتقاد کے لئے روایت کرتے تھے کیونکہ تعدد طرق اور ان کی کثرت سے کبھی حدیث میں قوت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ مفید للعلم بن جاتی ہے۔ مثلاً عبداللہ بن اسمیہ کا شمار اکابر علماء میں ہوتا تھا۔ یہ مصر میں منصب فقہ پر فائز تھے۔ کثیر الحدیث تھے لیکن جب ان کی کتابیں کسی حادثہ سے جل گئیں تو وہ محض اپنے حفظ پر اعتماد کر کے احادیث بیان کرنے لگے جس کی وجہ سے ان کی روایت میں کثرت سے غلطیاں ہوئیں اگرچہ ان کی حدیث پر صحت غالب تھی۔ امام احمد بن حنبل کہتے ہیں :-

کبھی میں کسی راوی کی حدیث محض اعتبار کے لئے لکھ لیتا ہوں۔ جیسے ابن اسمیہ

چنانچہ ابن تیمیہ کہتے ہیں :-

احمد بن حنبل کا یہ طریقہ تھا کہ وہ کسی ایسے راوی سے حدیث بیان نہیں کرتے تھے جو عمداً جھوٹ بولنے کا عادی ہوتا۔ لیکن جس

شخص سے محض غلطیاں سرزد ہوتی ہوں اس کی روایت اعتبار و اعتقاد کے لئے قبول کر لیتے تھے :-

اس بیان سے معلوم ہوا کہ امام احمد صرف ان لوگوں سے روایت نہیں کرتے تھے جو عدا کذب بیانی کے عادی ہوتے بلکہ
اصحاب تقویٰ اگر کامل ضبط نہ بھی رکھتے تو ان کی روایت کو قبول کر لیتے تھے۔ لیکن اگر ان کی حدیث زیادہ ثقہ راوی کے معارض نظر
آتی تو اسے رد کر دیتے اور دوسری روایت کو قبول کر لیتے تھے۔

اس موقع پر سابق نصوص کے پیش نظر اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ امام احمد غیر ضابط راویوں کی حدیث لے
لیتے تھے۔ لیکن اس کے متعلق پوری طرح تفحص کرتے تھے اور دوسرے آثار کے ذریعہ ان پر تنقید کرتے تھے۔ تاکہ شک و شبہ زائل
ہو جائے۔ کیونکہ راوی خواہ کتنا بھی پرہیزگار کیوں نہ ہو لیکن ضعف ضبط کی وجہ سے ان کے متعلق شک و شبہ کا احتمال زائل نہیں ہو سکتا۔
گذشتہ صفحات میں ہم نے سند کے اتصال و انقطاع اور توازن و اشتہار کے لحاظ سے گفتگو کی ہے اور بتایا ہے کہ امام احمد کس قسم
کی حدیثوں کو قبول کرتے تھے اور احتجاج استدلال کے لحاظ سے وہ احادیث کس پایہ کی ہوتی تھیں۔

اب ہم محدثین کے ہاں جو احادیث کے مراتب تھے ان کے متعلق گفتگو کریں گے۔ اور بتائیں گے کہ اخبار احاد میں وہ کس
قسم کی ترتیب کو ملحوظ رکھتے تھے اور کن روایات کو قبول کرتے تھے ہم یہاں اسماء حدیث سے بحث نہیں کریں گے۔ بلکہ محدثین کے
ہاں احادیث کے مراتب ثلاثہ سے بحث کریں گے۔ یعنی حدیث صحیح احسن اور ضعیف اور بتائیں گے کہ امام احمد جب حدیث
صحیح یا حسن نہیں پاتے تھے تو احادیث ضعیفہ کی بنیاد پر کس طرح فتویٰ دیا کرتے تھے۔

محدثین کے نزدیک حدیث صحیح "وہ ہے جس کی سند متصل ہو اور اسے عادل ضابط راوی اپنے جیسے
صاحب عدل و ضبط سے روایت کرے اور وہ شذوذ و علت سے خالی ہو۔ اتصال کی شرط سے
منقطع روایت خارج ہو جاتی ہے اور جن کے نزدیک حدیث مرسل حجت نہیں ہے۔ ان کے نزدیک مرسل بھی اس سے خارج ہو
جاتی ہے کیونکہ اس کی سند بھی آنحضرت سے متصل نہیں ہوتی۔ اور عدالت کی شرط سے غیر عادل اور مجروح راویوں کی حدیث صحیح حدیث
کے دائرہ سے خارج ہو جاتی ہے اور ضابط کی شرط سے غیر ضابط اور صاحب غفلت کی روایت نکل جاتی ہے۔ شذوذ
سے مراد یہ ہے کہ کوئی ثقہ راوی اپنے سے زیادہ ثقہ کی روایت کے خلاف بیان کرے اور علت یہ ہے کہ حدیث میں ایسے
اسباب خفیہ ہوں جو اسے مجروح قرار دیتے ہوں۔ اس حدیث پر حجت کرنے سے ثابت ہوتا ہو کہ اس میں صاحب غفلت
راوی موجود ہے یا وہ روایت کسی ایسے عام قاعدہ کے خلاف ہے جو احکام شریعت میں استقلا سے ثابت ہے اور سنت میں
اس کے خلاف کافی مواد یا جاتلہ ہے۔

حدیث حسن " وہ حدیث متصل ہے جس کا راوی کامل ثقہ نہ ہو یا راوی تو ثقہ ہوں لیکن سند میں ارسال و

حدیث حسن | انقطاع یا یا جائے۔ ان دونوں صورتوں میں تعدد طرق سے روایت ہو تا ضروری ہے اور حدیث حسن میں

یہ بھی شرط ہے کہ وہ شذوذ و علت سے خالی ہو۔ یہ حدیث تعدد طرق کی وجہ سے قابل حجت ہے۔ کیونکہ ان طرق کے مجموعے سے روایت کے متعلق حسن ظن پیدا ہو جاتا ہے۔

حدیث حسن حدیث صحیح سے کم مرتبہ ہے۔ لہذا تعارض کی صورت میں حدیث حسن پر مقدم ہوگی۔

امام ابن تیمیہ حسن کی تعریف میں لکھتے ہیں:-

حدیث حسن وہ ہے جو متعدد طرق سے مروی ہو اور ان میں کوئی راوی متہم بالکذب اور شاذ نہ ہو اور یہ صحیح سے کم درجہ کی

ہے جس کے روایت عدالت و ضبط کے اعتبار سے معروف و مشہور ہوتے ہیں۔

علامہ نووی ضعیف حدیث کی یوں تعریف کرتے ہیں:-

حدیث ضعیف | وہ حدیث جس میں صحیح اور حسن کی شرط نہ پائی جائے یا اس پر کہ اس کے راوی غیر عادل ہوں۔

ستور الحال نہ ہوں بلکہ کذب بیانی میں معروف ہوں یا مستور ہوں لیکن متعدد طرق سے وہ حدیث مروی نہ ہو یا اس میں

شذوذ اور علت خفی پائی جائے یہ اسباب ہیں جو کسی حدیث میں موجب ضعف بنتے ہیں۔ جیسا کہ امن کے برعکس دوسرے

اسباب صحت و حسن کا موجب بنتے ہیں۔

احادیث ضعیفہ بلحاظ مراتب کے مختلف ہیں۔ قبولیت کے لحاظ سے سب سے بعد موضوع روایت ہوتی ہے۔ یعنی

وہ جس کے کاذب ہونے کی دلیل موجود ہو۔ چنانچہ علامہ سخاوی لکھتے ہیں:-

محدثین نے جس طرح اصح الاسانید کے متعلق بحث کی ہے اسی طرح اوصی الاسانید پر بھی گفتگو کی ہے۔ جس سے کہ بعض اسانید

کو بعض پر مقدم کرنے میں مدد ملتی ہے اور قابل اعتبار روایات متمیز ہو جاتی ہیں۔ بعض ضعیف روایات وہ بھی ہوتی ہیں

جو بحث و تحقیق کے بعد درجہ حسن میں آجاتی ہیں۔ اور اس کا سبب کثرت طرق ہوتے ہیں۔ چنانچہ تدریب الراوی میں علامہ

سیوطی لکھتے ہیں:-

ضعیف حدیث کے راویوں میں اگر کذب و فسق کا عیب پایا جائے تو خواہ وہ اس قسم کے کتنے ہی طرق سے مروی کیوں نہ ہو۔ اس

کا جبر نہیں ہو سکتا بلکہ مجموعی طرق کے اعتبار سے وہ درجہ انکار سے خارج ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ ضعف راوی کے مستور الحال

یا سورا حفظ کی وجہ سے ہو تو کثرت طرق سے اس کا جبر ہو جاتا ہے۔ اور وہ روایت درجہ حسن میں تمام ہونے لگتی ہے۔ اسی طرح علامہ زودی لکھتے ہیں:-

حدیث ضعیف کبھی کثرت طرق کی وجہ سے درجہ ضعیف سے درجہ حسن تک پہنچ جاتی ہے۔ اور مقبول ہو جاتی ہے۔

ان تصریحات سے ثابت ہوا کہ کبھی حدیث ضعیف حسن بن جاتی ہے اور قابل عمل ہو جاتی ہے۔ مگر اس پر عمل صرف حدیث ضعیف پر عمل نہیں ہوتا بلکہ تعدد طرق کی وجہ سے عمل کیا جاتا ہے جن کی وجہ سے ان کے متعلق اعتقاد پیدا ہو جاتا ہے۔ حدیث کے یہ اقسام ثلاثہ امام احمد کے زمانہ میں معروف نہ تھے۔ بلکہ تقسیم بعد کی ہے۔ امام احمد کے نزدیک تو احادیث کی صرف دو قسمیں ہیں۔ اول صحیح یعنی جس میں صحت کی تمام شرطیں پائی جاتی ہیں۔ دوم ضعیف جس میں صحیح کی شرطیں نہ ہوں۔ لہذا ان کے نزدیک حسن بھی ضعیف میں داخل ہے اور وہ اس ضعیف حدیث کے کمزور ہے جو تعدد طرق سے مروی ہو جائے۔ حافظ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:-

پہلے پہل امام ترمذی نے حدیث کے تین درجے قرار دیئے (۱) صحیح (۲) حسن اور (۳) ضعیف۔ چنانچہ امام ترمذی ہر اس حدیث کو حسن کہتے ہیں جو تعدد طرق سے مروی ہو اور اس کے روایت میں کوئی بھی مستہم بالکذب اور شاذ نہ ہو۔ یہ صحیح حدیث سے کم مرتبہ ہوتی ہے جس کے ناقلین عدل و ضبط کے ساتھ معروف ہوتے ہیں۔ امام ترمذی لکھتے ہیں، وہ ضعیف روایت جس کا ناقل مستہم بالکذب یا زودی الحفظ ہو۔ اسے جب مجہول شخص روایت کرے گا تو ہو سکتا ہے کہ وہ کاذب یا سیئی الحفظ ہو۔ اگر کسی دوسرے راوی سے اس کی موافقت حاصل ہو جائے تو ثابت ہو جاتا ہے کہ اس نے عمدتاً کذب بیانی نہیں کی اور وہ شخصوں کا کسی طول طویل کلام پر متفق ہونا کبھی ممکن ہوتا ہے اور کبھی بعید، اگر دونوں کا اتفاق ممکن ہو تو وہ درجہ صحیح سے نیچے درجہ کی روایت سمجھی جاتی ہے۔

امام ترمذی سے قبل کے علماء کے ہاں حدیث کی یہ سہ گانہ تقسیم معروف نہ تھی وہ حدیث کی دو گانہ تقسیم کرتے تھے یعنی صحیح اور ضعیف، البتہ ضعیف ان کے نزدیک دو قسم پر تھی، ایسا ضعیف جو مانع عمل نہ ہو یہ امام ترمذی کی اصطلاح کے اعتبار سے حسن سے ملتی جلتی ہے۔ ایسا ضعیف جو موجب ترک ہو۔ ایسی حدیث وہی (یعنی ناقابل التفات) ہوتی ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام احمد کے زمانہ میں صرف دو ہی قسم کی احادیث تھیں۔ صحیح اور ضعیف اور یہ کہ اگر ضعیف حدیث کے راوی متہم بالکذب نہ ہوتے اور متعدد طرق سے روای ہوتی تو اسے قابل عمل سمجھا جاتا تھا۔ یہی حدیث حسن یا بمنزلہ حسن کے تھی۔ اگر اس میں یہ شرط نہ پائی جاتی تو وہی یا موضوع خیال کی جاتی۔

ہم نے ان اقسام کے بیان اور ان کی وضاحت کے سلسلہ میں اس لئے طوالت کلام سے کام لیا ہے تاکہ معلوم ہو کہ امام احمد کس قسم کی ضعیف حدیث پر عمل کیا کرتے تھے اور وہ اسے فتاویٰ صحابہ کے بعد کا مرتبہ دیتے تھے۔ اور علماء کے ہاں یہ بات ثابت ہے کہ مسند میں ضعیف حدیثیں بھی ہیں اور ضعیف راوی اگر متہم بالکذب نہ ہوتا تو امام احمد اس کی روایت کو قبول کر لیا کرتے تھے چنانچہ امام احمد ابن اسماعیل جیسے رواۃ سے بھی روایت کرتے تھے۔ جو عدل و ضبط میں معروف نہیں تھے اور جن سے روایت و نقل میں اکثر غلطیاں سرزد ہوتی تھیں اگرچہ وہ صاحب تقویٰ و صلاحیت تھے اور عمدہ کذب بیانی نہیں کرتے تھے۔

قبل اس کے کہ امام احمد کے مسلک کی وضاحت کریں اور اس اساس کو بیان کریں جس کی بنا پر امام احمد **مذاہب ثلاثہ** ضعیف حدیث کو قبول کر لیتے تھے۔ ہم یہ بتادینا ضروری خیال کرتے ہیں کہ ضعیف حدیث پر عمل کے بارے میں علماء کے تین گروہ ہیں۔

پہلا مسلک یہ ہے کہ ضعیف حدیث پر مطلق عمل نہیں کیا جائے گا نہ احکام شرعیہ میں اور نہ مواعظ میں اکابر حفاظ اور محدثین جیسے بخاری مسلم۔ کا یہی مسلک ہے۔ امام مسلم نے ان لوگوں پر طعن و تشنیع کی ہے جو ضعیف حدیث کو قبول کرتے ہیں۔ چنانچہ اپنی صحیح کے مقدمہ کے افتتاح میں لکھتے ہیں:-

”ہر وہ شخص جو صحیح و مقیم حدیث کے باہر فرق کو پہچانتا ہے اس پر واجب ہے کہ اس حدیث کو روایت کرے جس کی صحت کا اسے یقین ہو اور اس کے ناقلین کے مستند ہونے کا اسے علم ہو جو لوگ دین میں متہم اور معاندین اہل بدعت سے ہوں ان سے روایت نہ کرے۔ اس کی دلیل جو ہمارے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے، قرآن کریم کی آیت ہے“

جیسے فرمایا:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ
فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا
بِجَهَالَةٍ فَتُصَحِّحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَارَ مَينٍ
مومنو! اگر کوئی بدکردار تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے
تو خوب تحقیق کر لیا کرو (مبادا) کہ کسی قوم کو نادانی سے
نقصان پہنچا دو۔ پھر تم کو اپنے کئے پر ناام ہونا پڑے (۲۰۴۹)

یز فرمایا:-

مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ

جن کو تم گواہ پسند کرو (۲-۷۸۲)

اور دوسرے مقام پر فرمایا:-

وَأَشْهَدُ إِذْ دَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ

اور اپنے میں سے دو مصنف مردوں کو گواہ کرو (۲-۶۵)

ان آیات سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ فاسق کی خبر ساقط اور غیر مقبول ہے۔ اور غیر عادل کی شہادت مردود ہے۔ ہر دو

شہادت میں اگرچہ بعض وجوہ کے لحاظ سے تفریق پائی جاتی ہے۔ لیکن اصل معنی کے لحاظ سے دونوں ایک ہی ہیں۔

نفسہ گو اور صوفی لوگوں کی احادیث جو ترغیب و ترہیب کے سلسلہ میں بیان کرتے ہیں، کو بیان کرنے پر تہذیب

دارد ہوگی ہے عاصم فرماتے ہیں قصہ گو و اعطوں کی مجالس میں سب بیٹھا کر د اور کھیتی بن سعید القطان فرماتے ہیں کہ صالحین

(یعنی صوفی قسم کے لوگ) حدیث میں سب زیادہ جھوٹے ہیں اور انہی سے ایک روایت میں ہے کہ اہل خیر سے حدیث میں کوئی زیادہ

جھوٹا شخص نہیں ہے یعنی ان لوگوں سے جھوٹ خواہ مخواہ صادر ہو جاتا ہے۔ گو عموماً جھوٹ نہیں بولتے۔

اس مسلک کی دلیل یہ ہے کہ دین کے بارے میں جو کچھ کہا جائے وہ یا تو کتاب (قرآن) سے ناخوذ ہونا چاہیے اور یا

سنت صحیحہ سے۔ اور ضعیف حدیثوں کا شمار سنت صحیحہ میں نہیں ہے۔ اور ان سے کوئی بات اخذ زیادتی فی الدین کے

مترادف ہے۔ بلکہ آیت:-

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ

اور اے بندے! جس چیز کا تمہیں علم نہیں اسکے پیچھے نہ پڑنا۔ (۱۷۹-۱۸۰)

کے بھی منافی ہے۔ اور ان پر عمل کرنا گویا فتنہ اور ان لوگوں کے اقوال پر عمل کرنا ہے جو امور دین میں روایت سے بے بہرہ

ہیں۔ اور یہ کسی طرح بھی جائز نہیں ہے۔ اور بہتر ہے کہ جس معاملہ میں نص نہ ملے اس میں اپنی رائے سے فتویٰ دے۔ اگر وہ فتویٰ

غلط ہو گا تو اس غلطی کا اسی کی طرف منسوب ہونا اس بات سے کہیں بہتر ہے کہ پیغمبر کی طرف غلط بات منسوب کی جائے۔ یہی

وجہ تھی کہ محدثین نے کبھی بھی حدیث ضعیف سے تمسک نہیں کیا۔ بجز اس کے کہ وہ کثرت طرق کے ساتھ مردی ہو اور مرتبہ حسن

تک پہنچ چکی ہو۔

۲۔۔۔ دوسرا مسلک یہ ہے کہ فضائل و مناقب کے سلسلہ میں ضعیف حدیثیں قبول کر لی جائیں۔ اور یہ قول علماء ائمہ

داثر کے ایک گروہ کی طرف منسوب ہے۔ چنانچہ امام عبد العزیز فرماتے ہیں:-

احادیث فضائل کے قبول کرنے کے لئے صحیح حدیث کے شروط کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔
امام حاکم لکھتے ہیں:

میں نے ابو ذریہ الغنیری سے سنا وہ فرماتے تھے۔ کوئی حدیث اگر حلال کو حرام اور حرام کو حلال ذکر کرتی ہو نہ کسی حکم کو واجب کرتی ہو صرف ترغیب و ترہیب سے تعلق رکھتی ہو تو اس کی قبولیت کے بارے میں اغماض سے کام لیا جائے گا اور اس کے روادے کے متعلق تسامح برتا جائے گا۔

عبدالرحمن بن المہدی سے یہی روایت کیا ہے کہ جب ہم حلال و حرام اور احکام کے بارے میں کوئی روایت کرتے ہیں تو اس کی اسناد اور نقد رجال میں تشدد سے کام لیتے ہیں اور جب فضائل و عقاب کے بارے میں کوئی حدیث روایت کرتے ہیں تو اس کی اسناد میں پہلے نگاری سے کام لیتے، اور ان احادیث کے متعلق تسامح برتتے ہیں۔ اسی قسم کی ایک روایت امام احمد بن حنبل سے بھی مروی ہے، جیسا کہ المیونی ان سے روایت کرتے ہیں کہ احادیث زہد کے بارے میں تسامح سے کام لینا چاہیے اور احکام کی روایات میں پوری شدت سے، انہی سے مروی ہے کہ انہوں نے سیرۃ بن اسحاق کے متعلق فرمایا:۔

ابن اسحاق احادیث لکھا کرتا تھا یعنی معاذی وغیرہ میں، لیکن جب حلال و حرام کا معاملہ ہو تو ہاتھ کی چاروں انگلیاں بند کر کے فرمانے لگے ایسے لوگوں سے روایت کر یعنی جو قوی اور مستند علیہ ہوں۔
یہ کلام بالقلم در باتوں پر دلالت کرتا ہے۔

اکابرین علماء ترغیب و ترہیب میں ضعیف روایتیں بھی قبول کر لیا کرتے تھے۔ اس سے مراد اگر یہ ہے کہ ان احادیث کے مضامین قبول کر لئے جائیں تو بلاشبہ صحیح ہے۔ لیکن یہ بے فائدہ چیز ہے۔ کیونکہ وہ فضائل مقررہ کے بارے میں ہیں جو اسلام کے احکام عمومی سے ثابت ہیں۔ لہذا ان احادیث کا قبول کرنا کچھ مفید نہیں ہے۔ کیونکہ یہ باتیں تو ان احادیث کے بغیر بھی ثابت ہیں۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ انحضرت کی طرف اس حکم کی نسبت صحیح ہے تو جب آنحضرت سے صحت کے ساتھ وہ قول ثابت نہیں ہے تو اس کی نسبت کیسے صحیح ہو سکتی ہے۔ ان کے کلام کی یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ وہ بجز تحلیل و تحریم کے تحریری نسبت میں تشدد سے کام نہیں لیتے تھے۔ جہاں کہ تکلیف پر امر و نہی یا اباحت کا ثمرہ ثابت ہوتا ہے اور یہ محض نسبت سے زیادہ خطرناک ہے۔

۱۰۰ ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن حمد المروئی بالحاکم صاحب المستدرک المستوفی مشکوٰۃ مترجم

۲۔ دوسری بات یہ ثابت ہوتی ہے کہ امام احمد ان روایات میں تساہل سے کام لیتے تھے جو کسی چیز کی حدیث و سنت سے تعلق نہ رکھتی ہوں۔ لیکن اگر کسی روایت کا تعلق حدیث و حرمت سے ہوتا تو اس میں تشدد سے کام لیتے تھے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ امام احمد فضائل و معاذی اور ترغیب و ترہیب میں تو ضعیف حدیثیں قبول کر لیتے تھے۔ لیکن جہاں تک تحلیل و تحریم کا تعلق ہے اس کے بارے میں اس ثقہ، مقبول کی روایت کے سوا کسی سے قبول نہ کرتے جس کی روایت کسی طرح رد نہ کی جاسکتی ہو۔ لیکن امام احمد سے یہ بھی ثابت ہے کہ جب انہیں کوئی قابل اعتماد روایت نہ ملتی تو ضعیف حدیث کو قبول کر لیتے تاکہ امور دینی میں اپنی رائے سے فتویٰ نہ دیں۔

۳۔ تیسری رائے یہ ہے کہ اگر اس مسئلہ میں کوئی صحیح یا حسن روایت پیش نہ ہو تو ضعیف روایت ہی قبول کر لی جائے۔ یہ قول امام ابو داؤد اور امام احمد کی طرف منسوب ہے لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ اس مسئلہ میں فتویٰ صحابی موجود نہ ہو۔ کیونکہ صحابی کا فتویٰ بہر حال ضعیف حدیث پر مقدم ہے۔ اس کی ہم عنقریب وضاحت کریں گے۔ حافظ ابن حجرؒ نے ضعیف حدیث کے ساتھ احتجاج کرنے کی تین شرطیں بیان کی ہیں:-

ابن حجر کی رائے (۱) وہ حدیث زیادہ ضعیف نہ ہو کہ اسے مستہم بالکذب یا محض غلطیوں کا ارتکاب کرنے والا راوی بیان کرتا ہو۔ بعض علماء کے نزدیک یہ شرط متفق علیہ ہے۔

۲۔ وہ کسی معمول بہ اصل کے تحت مندرج ہو کہ اس پر عمل کرنا اسلام کے مشہور قواعد کے خلاف نہ ہو۔
 ۳۔ عمل کرتے وقت اس کے ثبوت کا عقیدہ نہ رکھا جائے بلکہ احتیاط سمجھ کر عمل کرے۔ یعنی یہ سمجھ کر قبول نہ کرے کہ وہ حدیث صحیح النسبت ہے بلکہ اس بنا پر کہ ممکن ہے نفس الامر میں اس کی نسبت صحیح ہو اور وہ اسے چھوڑ کر دین کے معاملہ میں اپنی طرف سے زیادتی نہ کر بیٹھے۔

ضعیف حدیث پر عمل کئے بارے میں یہ تین اقوال ہیں اور امام احمد ان لوگوں کے ساتھ ہیں جو ضعیف حدیث کو قابل عمل سمجھتے ہیں اور اسے رائے پر ترجیح دیتے ہیں چنانچہ ہم نے ابتدا و بحث میں حافظ ابن القیم سے امام احمد کے جو اصول نقل کئے ہیں۔ ان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ لیکن امام احمد ضعیف حدیث کو صحیح کا مرتبہ نہیں دیتے۔ بلکہ فتوے صحابی سے کبھی اسے مؤخر رکھتے ہیں۔

چنانچہ اپنے صاحبزادے عبد اللہ کی روایت میں تصریح کرتے ہیں کہ:-

جو شخص رائے پر عمل کرنے کو اپنا دتیرہ بنا لیتا ہے۔ اس کے دل میں کھوٹ پایا جاتا ہے اور مجھے ضعیف حدیث رائے سے زیادہ محبوب ہے۔ امام عبداللہ فرماتے ہیں کہ:-

”میں نے ان سے (یعنی اپنے والد سے) ایسے شخص کے متعلق پوچھا جو کسی شہر میں رہتا ہو جہاں ایک محدث ہو جو صحیح حدیث کو مستقیم سے پرکھنے کی استعداد نہ رکھتا ہو اور ایک صاحب الرائے (یعنی فقیہ) ہو تو کس سے سند دریافت کرے؟ امام احمد فرماتے لگے کہ اسے محدث سے سند دریافت کرنا چاہیے۔ نہ کہ صاحب الرائے سے۔“

ابن الجوزی بیان کرتے ہیں کہ امام احمد ضعیف حدیث کو قیاس پر ترجیح دیتے تھے۔ چنانچہ امام احمد نے اپنے صاحبزادے عبداللہ سے فرمایا:-

”بیٹا اگر کسی معاملہ میں صحیح حدیث نہ ملے تو میں ضعیف حدیث کی مخالفت نہیں کروں گا۔“

ہم ثابت کر چکے ہیں کہ سند ضعیف حدیثیں بھی موجود ہیں کیونکہ وہ سند کو اپنے زمانہ کی روایات کا جامع بنانا چاہتے تھے انہیں جو حدیث ملتی اسے جمع کر دیتے اور صرف اسی حدیث کو روک دیتے تھے جس کے متعلق یہ یقین ہو جاتا کہ یہ دوسری اقویٰ روایات کے خلاف ہے۔ جیسا کہ ان کے صاحبزادے عبداللہ نے بیان کیا ہے۔“

خود المسند میں اس قسم کے شواہد موجود ہیں۔ المسند کا کوئی جزء اور کسی صحابی کی سند کو کھول کر دیکھو اس میں ضعیف روایتیں ملیں گی۔ قطع نظر ان منقطع روایات سے جو ثقہ سے مروی ہیں جیسے مراسیل سعید بن المسیب وغیرہ صرف ان روایات پر نظر دلو جن میں بعض ضعیف روایات پائے جاتے ہیں۔ عام اس سے کہ وہ متصل ہیں یا منقطع۔ سند عمر فرما رہے۔ اس میں اور دوسری مسانید میں ہم اس قسم کی روایات پاتے ہیں۔ اور یہ کچھ تعجب کی بات نہیں ہے۔ اس سے ہم تین مثالیں بیان کرتے ہیں۔

۱۔ امام احمد ابو ایمان الحکم بن نافع سے روایت کرتے ہیں۔ اس نے کہا کہ میں ابو بکر بن عبداللہ نے راشد بن سعد سے روایت بیان کی۔ اس نے حمزہ بن کلال سے اس نے کہا:-

کہ حضرت عمرؓ نے پہلے سفر کے بعد دوسری دفعہ شام کا سفر کیا۔ جب قریب پہنچے تو انہیں معلوم ہوا کہ شہر میں طاعون (روبا) پھیل چکی ہے۔ ان کے ساتھ کئی کئی لگے حضرت یہیں سے واپس ہو جانا چاہیے۔ کیونکہ اگر آپ وہاں چلے گئے تو پھر واپس ہونا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ واپس مدینہ چلے آئے۔ آپ نے راستہ میں رات گزاری اور میں ان کے سب سے زیادہ قریب تھا۔

فرمانے لگے۔ انہوں نے مجھے شام سے واپس لوٹا لیا ہے۔ کیونکہ وہاں طاعون پھیلی ہوئی ہے۔ اس طرح لوٹنے سے میری موت
 ٹل نہیں سکتی اور نہ وہاں جانے سے وقت سے پہلے موت آسکتی ہے۔ میں مدینہ پہنچا تو وہاں کی ضروریات سے فارغ ہو کر ضرور ایک
 دفعہ شام پہنچوں گا۔ پھر جمعہ صبح آؤں گا۔ میں نے آنحضرت سے سنا وہ فرماتے تھے اللہ تعالیٰ شام سے ستر ہزار آدمی قیامت کے دن زندہ کر کے
 اٹھائے گا۔ جن پر حساب عذاب نہیں ہوگا۔ وہ زمیون اور برت احمر کے درمیان سے اٹھیں گے۔

اہل فن جانتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ اس میں ابوبکر بن عبداللہ بن ابی مریم ضعیف ہیں۔
 رب، حدیث ابوداؤد والطیالسی کی ہے وہ کہتے ہیں:-

ہم سے ابوعوانہ نے حدیث بیان کی یہ داؤد الادوی سے روایت کرتے ہیں داؤد عبدالرحمن المسلی سے ابیہ
 اشعث بن قیس سے، اشعث کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں حضرت عمرؓ کے پاس مہمان کی حیثیت سے ٹھہرا کسی بات پر انہوں
 نے اپنی عورت کو بٹیا اور فرمانے لگے، اشعث تین باتیں یاد رکھو جو میں نے رسول اللہ سے یاد کی تھیں۔

۱۔ کسی شخص سے اپنی بیوی کو مارنے پر پوچھ گچھ نہ کرو (۲) دتر پڑھے بغیر مت سو اور (۳) تیسری بات مجھے یاد
 نہیں رہی۔

محدثین نے بیان کیا ہے کہ اس کی اسناد ضعیف ہے کیونکہ اس میں داؤد بن یزید الادوی متکلم فیہ ہے اور ضعیف
 عبدالرحمن المسلی کا شمار بھی صنفار میں ہے۔

(رج) ابوسعید عبدالعزیز بن محمد سے، وہ صالح بن محمد بن زائدہ سے، وہ سالم بن عبداللہ سے روایت کرتے ہیں
 کہ سالم مسلمہ بن عبداللہ کے ساتھ روم کی سرزمین میں تھا۔ وہاں ایک شخص کے سامان سے کچھ غنیمت سے چرایا تو مال ملا۔
 مسلمہ نے سالم بن عبداللہ سے اس کے متعلق دریافت کیا تو سالم نے کہا:-
 مجھ سے عبداللہ بن عمر نے بیان کیا کہ رسول اللہ نے فرمایا:-

جس شخص کے سامان میں غلول یعنی غنیمت سے چرایا تو مال یا دوس کے سامان کو جلا ڈالو اور میرا خیال ہے کہ آپ نے

۱۱ برت زم زمین، ابن الاثیر لکھتے ہیں کہ جمعہ کے قریب ایک جگہ کا نام ہے جہاں بہت سے لوگ شہید ہوئے ۱۲

۱۳ ملاحظہ ہو مسند احمد بحقیق احمد شاہ ۱۲

یہ بھی فرمایا کہ اس کی پٹیائی کرو۔ چنانچہ مسلمانوں نے اس کا سامان باندھ میں لگا لیا۔ اس میں قرآن پاک بھی تھا۔ سالم سے اس کے متعلق روایات کیا تو اس نے کہا اسے فروخت کرو اور اس قیمت کو خیرات کرو۔

اس حدیث میں صالح بن زائدہ ہے جس کے متعلق امام بخاری فرماتے ہیں کہ وہ منکر الحدیث ہے۔ اس طرح مسند میں کچھ حدیثیں موجود ہیں جن کے متعلق اہل علم و فن کا فیصلہ ہے کہ وہ ضعیف روایتیں ہیں۔ اگرچہ بعض روایات کی علما نے تحسین بھی کی ہے اور ان کے مصادد روایات نقل کی ہیں جو انہیں درجہ حسن تک بلند کر دیتی ہیں۔

الغرض امام احمد ضعیف احادیث سے احتجاج کرتے تھے اور معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی انہیں قبول کرنے کی وہی شرطیں تھیں جو دوسرے علماء نے بیان کی ہیں۔ یعنی ان کی سند میں کوئی ایسا راوی نہ ہو جو عمداً جھوٹ بولتا ہو۔ نیز یہ کہ اس حدیث کو اصل عام کی طرف لوٹا جائے گا۔ اور حدیث پر صرف احتیاطاً عمل کیا جائے اور اس کے ثبوت کا اعتقاد نہ رکھا جائے۔

چنانچہ ہم دیکھ چکے کہ امام احمد سند میں ضعیف روایت کا ذکر کرتے ہیں۔ اور اسے محض احتیاط کے طور پر قابل تسلیم خیال کرتے ہیں تاکہ دین میں رائے کو دخل دینے سے گریز کیا جائے اور ان کی روایات کی اسانید میں کوئی ایسا راوی نہیں ہے جو عمداً جھوٹ بولتا ہو بلکہ بعض کا عمل رائے تزلزل بھی کیا ہے۔ اور بعض ایسے بھی ہیں جن کی تائید دوسری استاد سے ہوتی ہے بلکہ ابن تیمیہ تو یہاں تک ثابت کرتے ہیں کہ امام احمد اس ضعیف روایت کو قبول کرتے تھے جو درجہ حسن تک پہنچ چکی ہو اور امام احمد ضعیف حدیث کو صحیح کا قسم مانتے تھے۔ اور حسن کو ضعیف کی صفت میں داخل کرتے تھے۔ چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں:-

ہمارا یہ کہنا کہ ضعیف حدیث رائے سے بہتر ہے تو اس ضعیف سے متروک مراد نہیں ہے۔ بلکہ حسن حدیث مراد ہے۔ امام ترمذی سے قبل حدیث کی دو ہی قسمیں

حدیث ضعیف کی تقسیم

تھیں صحیح اور ضعیف۔ پھر ضعیف دو قسم پر بھٹی متروک اور غیر متروک۔ یہ اگر حدیث کی اصطلاح تھی، پھر جو لوگ امام ترمذی کی اصطلاح سے بھی واقف کار تھے انہوں نے جب اگر سے یہ کہتے سنا کہ ضعیف حدیث قیاس سے بہتر ہے تو انہوں نے خیال کیا کہ اس ضعیف حدیث کو قابل احتجاج سمجھتے ہیں جو اصطلاح امام ترمذی ضعیف ہے

اور ان لوگوں کے مسلک کو ترجیح دینے لگا جو یہ کہتے ہیں کہ امام احمد صرف صحیح حدیث کو مانتے تھے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ابن تیمیہ جس حدیث کو ضعیف کہتے ہیں اور امام احمد اسے قبول کرتے ہیں۔ وہ حسن ہی کی ایک قسم

ہے۔ لیکن مسند احمد کی جن روایات کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ ایسی نہیں ہیں جن پر محدثین حسن ہونے کا حکم لگاتے ہوں بلکہ وہ باصطلاح

امام ترمذی اور ان کے بعد کے محدثین کی اصطلاح میں بھی ضعیف حدیث کے قبیل سے ہی ہیں۔ اگرچہ ان کا شمار موضوع روایات

میں نہیں ہے اور نہ ان کے روایات ایسے ہیں جو عمداً جھوٹ بولتے ہوں اور انہیں کسی دوسری حدیث کی تائید بھی حاصل نہیں

ہے۔ کہ وہ درجہ حسن تک پہنچ چکی ہوں۔ اس لئے ہمارا یہ آخری فیصلہ ہے کہ امام احمد ضعیف روایت کو رائے پر ترجیح دیتے

تھے۔ اور اس کا سبب محض دین کے معاملہ میں احتیاط تھا اور کسی موضوع روایت کو قبول نہیں کرتے تھے۔ اور یہ ظاہر ہے

کہ ضعیف اور موضوع روایت میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ علامہ زرکشی کہتے ہیں:۔

کہ ہمارے کسی روایت کو موضوع کہنے اور غیر صحیح کہنے میں بڑا فرق پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اول یعنی موضوع روایت میں کذب و

اختلاق واضح طور پر پایا جاتا ہے اور دوسری یعنی ضعیف میں صرف عدم ثبوت کی خبر ہوتی ہے۔ جسے اثبات عدم لازم نہیں

ہے۔ یہ اصول ہر اس حدیث کے متعلق ہے جس کے متعلق ابن الجوزی نے لایصح وغیرہ کہا ہے۔

امام احمد کا اس ضعیف حدیث کی قبولیت کے لئے یہ شرط لگانا، کہ وہ عام شرعی اصول کے مطابق ہو اور کسی حدیث

کے معارض نہ ہو، صرف دینی امور میں احتیاط کی بنا پر ہے۔ اسی احتیاط کی بنا پر انہوں نے اس کے ساتھ فتویٰ دیا، یعنی احتمال

صحت کی وجہ سے نہ کہ ثبوت نسبت کی بنا پر، کیونکہ امام احمد کو جب کسی مسئلہ کے بارے میں حدیث ضعیف مل جاتی ہے

اور خبر صحیح حاصل نہیں ہوتی تو بکفایت میں مبتلا نظر آتے ہیں اور اس میں تردد ہو جاتے ہیں کہ اپنی رائے سے فتویٰ دیں۔ اور

یہ انتہائی ضرورت کے بغیر ان کے نزدیک بہت ناگوار تھا، اپنی رائے سے وہ مجبور ہو کر فتویٰ دیتے تھے کہ اگر غلط ہو گا تو اس

کی نسبت میری طرف ہو۔ اور حدیث ضعیف نظر کے سامنے آنے پر وہ اجتہاد بالرائے کے لئے کوئی وجہ جواز نہیں پاتے تھے۔

۱۰

۱۱۔ بدرالدین ابو عبد اللہ محمد بن بہادر الزکی الاصل المعروف بالزرکشی المتوفی بالقاهرة ۷۹۴ھ ۱۲ ملاحظہ ہو

الرسالۃ المستطرفہ للکتانی ص ۱۵۲ مترجم ۱۲۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالک کے متعلق یہ بات ثابت ہے کہ وہ کبھی کبھی اخبارِ احاد پر قیاس کو مقدم رکھتے تھے۔ لہذا ان کا مسلک امام احمد اور ان کے شیخ سے بالکل الگ مسلک ہے۔ خصوصاً امام احمد کے مسلک سے تو بالکل متباین ہے۔ آئندہ قیاس کی بحث میں ہم اس پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

۳۔ فتاویٰ صحابہ

ہر امام نے صحابہ و تابعین کے فتاویٰ میں سے کسی نہ کسی حصے پر تخریج حاصل کیا جس کی درست سے اس میں فقہی ملکہ بچتہ ہوا۔ اور اسی کے منہاج کے مطابق اس نے اجتہاد و استنباط کا راستہ اختیار کیا۔ مثلاً امام ابوحنیفہؒ نے فقہ عراقی کی درست کی جو عبداللہ بن مسعود اور بعض اہل اصحاب کی طرف منسوب ہے اور ابراہیم النخعی کی فقہ پر خصوصی تخریج حاصل کیا اور یہ فقہ اپنے شیخ حماد سے حاصل کی۔

اسی طرح امام مالک نے تابعین میں سے فقہاء سبعہ کی فقہ پر تخریج حاصل کیا جسے انہوں نے ابن شہاب زہریؒ اور ابی یوسفؒ وغیرہما سے حاصل کیا اور انہی کی فقہ کے مطابق اپنے اندر فقہی ملکہ بچتہ کیا۔ اور ان کے منہاج کے مطابق اپنے استنباط و اجتہاد کی بنیاد رکھی۔

ان کے بعد امام شافعی نے حدیث میں ابن عیینہ پر تخریج کیا۔ بعدہ امام مالک کی فقہ میں خصوصی مہارت حاصل کی اور امام محمد سے ملاقات کے بعد فقہ مالکی اور عراقی کا تقابلی مطالعہ کیا اور اس درست کے بعد اپنی عقل سے کام لے کر استنباط کے قواعد مرتب کئے اور مقایسہ فقہ کیا جمع کر دیئے۔ انہی کا نام اصول فقہ ہے۔

امام احمد کا مکتب فکر ان سب سے الگ تھا۔ انہوں نے عہد نبوی اور عہد صحابہ سے غذا حاصل کی اور احادیث درود، صحابہ کرام کے فتاویٰ و قضایا کے مطابق اپنے اندر فقہی ملکہ راسخ کیا۔ اس کی تحصیل کے لئے انہوں نے تمام مالک اسلامیہ میں سفر کئے۔ پھر ان احادیث و آثار صحابہ کی روایت کی اور استنباط و تخریجات فقہیہ میں ان سے مدد حاصل کی۔ اس کے بعد امام شافعی سے استنباط و اجتہاد کے طرق و ضوابط حاصل کر کے اس لائق ہو گئے کہ اپنا انداز فکر اختیار کر سکیں۔ انہوں نے امام شافعی کے ضوابط و مقایسہ پر اپنے اجتہاد کی بنیاد رکھی جس کی طرف کہ ابھی حافظ ابن القیم کے حوالہ سے ہم اشارہ کر چکے ہیں۔

صحابہ کرام سے جو فتاویٰ منقول تھے وہ کم نہیں تھے، بلکہ بہت بڑی مقدار میں موجود تھے۔ جو ہر قسم کے واقعات و حوادث میں دئے گئے تھے۔ اور مملکت اسلامی کے مختلف شہروں میں پھیلے ہوئے تھے۔ ان میں جزوی احکام کی بہت بڑی مقدار موجود تھی اور مختلف مشرب اور مسلک رکھنے والے لوگوں کی زندگی کے واقعات پر مشتمل تھے۔ بعض حوادث وہ تھے جو عراق میں واقع ہوئے۔ بعض مصر و شام میں پیش آئے اور بعض فارس کے لوگوں کی مشکلات کا حل پیش کرتے تھے۔ اس طرح ان میں الان و الانواع کی فکری غذا موجود تھی اور ہر قسم کے اجتماعی امراض کا علاج پایا جاتا تھا۔ ان فتاویٰ کی درست سے ایک عالم بہت بڑا فقیہ بن سکتا تھا۔

صحابہ کرام کے فتاویٰ مختلف وجہات کے تھے۔ بعض صحابہ کے فتاویٰ کافی تعداد میں موجود تھے اور بعض کے ماثور فتاویٰ بہت کم مقدار میں پائے جاتے تھے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم وہ صحابہ تھے جن کے فتاویٰ کثرت سے موجود تھے۔ چنانچہ حافظ ابن جریر ان صحابہؓ کے متعلق لکھتے ہیں کہ:-

”ان کے فتاویٰ جمع ہو جائیں تو ہر ایک کے فتاویٰ کا ایک ضخیم جلد تیار ہو سکتا ہے۔“

ان کے بعد دوسرے درجہ پر ہیں صحابہ کرام اور ہیں جن سے بکثرت فتاویٰ منقول ہیں۔ ان میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت معاذؓ، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، حضرت سلیمان فارسیؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ام سلمہؓ وغیرہم شامل ہیں۔

پہلے گروہ کے کثرت فتاویٰ کا سبب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ عرصہ دراز تک زندہ رہے۔ اس مدت میں نئے نئے حوادث پیش آئے جن کے متعلق ان سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے کتاب و سنت کی روشنی میں فتویٰ دیا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ ایک غرمتہ تک مسلمانوں کے حاکم بھی رہے۔ اس وجہ سے انہیں جو سوالات پیش آئے ان کے مطابق فتویٰ دیا۔ چنانچہ ابن سعدؒ اپنی طبقات میں محمد بن عمر الاسلمی سے نقل کرتے ہیں:-

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت علیؓ کے فتاویٰ کی مقدار اس لئے زیادہ ہے کہ وہ مسلمانوں کے حاکم رہے۔ ان سے استفعا کیا گیا اور انہوں نے لوگوں کے تضایا کا فیصلہ کیا۔ یوں تو ان حضرات کے تمام صحابہؓ کی حقیقت رکھتے تھے۔ جن کی لوگ استفعا کرتے۔ ان سے استفعا کیا کرتے اور وہ لوگوں کے استفعا کا جواب دیتے تھے۔

امام احمد نے اسی فقہ اثری کے مجموعہ پر تخریج حاصل کیا۔ آنحضرت و صحابہ کرام کے علوم سے اقتباس کیا اور انہی سے روشنی حاصل کی، انہوں نے اس مجموعہ فقہی کے ساتھ مستحکم کیا اور ہر معاملہ میں اس کے مطابق فتویٰ دیتے رہے۔ یہی وجہ تھی کہ صحابہ کے اقوال و فتاویٰ کو احادیث صحیحہ کے بعد وہ خاص اہمیت دیتے تھے اور مرسل و ضعیف احادیث پر انہیں مقدم رکھتے تھے۔ چنانچہ جن علمائے ان کی فقہ نقل کی ہے وہ سب کے سب اس پر مستحق ہیں کہ امام احمد فتاویٰ صحابہ کے ساتھ مستحکم کرتے تھے اور کسی صحابی کے فتویٰ کی موجودگی میں خود اجتہاد کبھی نہیں کرتے تھے۔

حضرت امام صاحب کے ہاں فتاویٰ صحابہ کے دو درجے تھے۔

۱۔ ایک وہ فتویٰ جس پر سب مستحق ہوں یا کسی ایک فتویٰ کے خلاف دوسرے صحابی سے کوئی فتویٰ منقول نہ ہو۔

۲۔ کسی مسئلہ میں صحابہ مختلف ہوں اور ان سے دو یا تین قول منقول ہوں جیسا کہ حقیقی یا علاقائی بھائیوں اور میت کے داد کے درمیان تقسیم میراث کا مسئلہ ہے کہ اس مسئلہ میں صحابہ سے تین اقوال منقول ہیں۔ حضرت ابو بکر دادے کو باپ کا درجہ دیتے ہیں جو بھائیوں کے لئے واجب بن جاتا ہے۔ اور زید بن ثابت اسے ایک بھائی کے بمنزلہ نرہن کرتے ہیں۔ بشرطیکہ اسے ثلث سے کم حصہ نہ ملے اور حضرت علیؑ بھی اسے بھائی کے درجہ میں خیال کرتے ہیں۔ بشرطیکہ سب اسے کم حصہ نہ ملے۔

ادل الذکر صورت میں امام احمد اپنے استاد امام شافعی کی موافقت کرتے وہ صحابی کے قول پر عمل کرتے لیکن اسے اجماعی مسئلہ قرار نہ دیتے جیسا کہ علماء حنفیہ کا مسلک ہے مثلاً غلام کی شہادت قبول کرنے کے بارے میں امام احمد حضرت انسؓ کی رائے پر عمل کرتے اور فرماتے:-

”جہاں تک میرے علم کی رسانی ہے کسی نے بھی غلام کی شہادت کو رد نہیں کیا۔“

چنانچہ امام احمد اسے ایسا قول قرار دیتے ہیں جس کے خلاف ان کے علم میں کسی کا قول منقول نہیں ہے۔

دوسری صورت کے بارے میں امام احمد سے مختلف اقوال مروی ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ سب کو درست سمجھتے تھے اور یہ سب اقوال امام صاحب کے اقوال متصور ہوں گے۔ اور اس مسئلہ میں ان کے دو یا تین اقوال قرار پائیں گے۔ کیونکہ ان اقوال میں وہ اپنی رائے کو دخل نہیں بتاتے تھے۔ کیونکہ صحابہ کرام وہ مقدس شخصیات تھیں جنہوں نے مشکوٰۃ نبوت سے روشنی حاصل

کی تھی۔ ان کے سامنے وحی الہی نازل ہوتی تھی۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ وسلم کے فیض یافتہ تھے اور آنحضرت سے ایک سنت کی مصاحبت کئی سالوں کے اجتہاد سے بہتر ہے۔

دوسری روایت حافظ ابن القیم سے منقول ہے کہ صحابہ کے اختلاف کی صورت میں امام احمد ان میں سے وہ قول اختیار کرتے تھے جو کتاب و سنت کے اقرب ہوتا۔ ان کے اقوال سے خروج نہ کرتے تھے۔ اگر کسی قول کی کتاب و سنت سے موافقت نظر نہ آتی تو اختلاف نقل کر دیتے تھے۔ اور کسی ایک قول پر جزم نہ کرتے تھے۔ اسحاق بن ابی اسیم بن ہانی نے مسائل احمد کے بارے میں کہا ہے :-

ابو عبد اللہ (احمد بن حنبل) سے دریافت کیا گیا کہ ایک شخص سے کسی مختلف فیہ مسئلہ کے بارے میں پوچھا جاتا ہے تو وہ کونسا طریق اختیار کرے؟ امام احمد نے فرمایا: جو قول کتاب و سنت کے موافق نظر آئے اس پر فتویٰ دے اور جو کتاب و سنت کے موافق نہ ہو اس سے رک جائے۔

اس روایت کی وجہ ظاہر اور واضح ہے۔ کیونکہ کتاب و سنت پر ہی اسلام کی بنیاد قائم ہے۔ اور یہ تو ناممکن ہے کہ تمام اقوال کو نصوص سے ایک ہی درجہ کی موافقت حاصل ہو یا فتویٰ کے موضوع سے مناسبت رکھتے ہوں۔ پس ضروری ہے کہ ان میں سے وہ قول منتخب کیا جائے جو زریعہ بحث مسئلہ میں انسب ہو اور نصوص سے قریب تر ہو۔

امام احمد کی یہ روایت اس مسلک کے موافق ہے جس کی امام شافعی نے اپنے الرسائل میں تصریح کی ہے وہ بھی اقوال صحابہ میں سے جو قول نصوص سے زیادہ قریب ہوتا ہے اختیار کر لیتے تھے۔ مثلاً جبریمج اور بھائیوں کے میراث میں شریک ہونے کی صورت میں انہوں نے زید بن ثابت کے قول کو اختیار کر لیا اور قیاس فقہی کے ذریعہ سے اسے ترجیح دی۔ اور کہنے لگے کہ اس مسئلہ میں اقوال صحابہ منقول نہ ہوتے تو قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ بھائیوں کے لئے جبرہ واجب بن جاتا۔

امام ابو حنیفہ بھی اسی مسلک پر گامزن تھے۔ اختلاف کی صورت میں وہ بھی اقوال صحابہ میں سے ایک قول اختیار کرتے تھے۔ اور ان کے دائرہ اقوال سے باہر نہیں نکلتے تھے۔ لیکن وہ جس قول کو پسند فرماتے اسے لے لیتے اور دوسرے کو ترک کر دیتے تھے۔

امام احمد سے تیسری روایت یہ ہے کہ جب صحابہ کے اقوال میں اختلاف دیکھتے تو اول بار یہ نہیں کہتے تھے جو قول نصوص سے زیادہ قریب نظر آتا اسے اختیار کر لیتے بلکہ پہلے خلفاء کے اقوال کو ترجیح دیتے تھے۔ یہ روایت بھی حافظ ابن القیم نے اعلام الموقعین میں کسی موقع

پر نقل کی ہے۔ چنانچہ ان کی عبارت کا متن یہ ہے۔

ایک صحابی کا قول یا تو دوسرے صحابی کے خلاف ہو گا یا موافق۔ اگر اس کے پایہ کے کسی صحابی کا قول مخالف ہو تو ایک کا قول دوسرے پر حجت نہیں ہو گا۔ اور اگر وہ اپنے سے زیادہ صاحب علم صحابی کی مخالفت کرے جیسے خلفاء راشدین یا دیگر صحابہ جو ان کے ہم پایہ تھے تو اس صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا خلفاء راشدین یا اکابر صحابہ دوسرے صحابہ پر حجت ہوں گے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں علمائے دو قول ہیں۔ اور یہی دونوں روایتیں امام احمد سے مروی ہیں۔ صحیح یہ ہے کہ جس طرف خلفاء راشدین یا دوسرے اکابر صحابہ ہوں گے وہ جانب راجح سمجھی جائے گی۔ اور اسی پر عمل کرنا اولیٰ ہو گا۔ اگر خلفاء اربعہ ایک طرف ہوں تو بلاشبہ وہی مسلک صحیح اور درست ہو گا۔ اور اگر ان کی اکثریت ایک طرف ہے تو پھر صواب اعلیٰ ہے۔ اور اگر دو خلیفے ایک طرف ہوں تو حضرت ابو بکرؓ اور عمرؓ کی جانب اقرب الی الصواب سمجھی جائے گی۔ اور حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ میں اختلاف ہو جائے تو صواب حضرت ابو بکرؓ کے ساتھ سمجھا جائے گا۔ یہ ایک اجمالی اشارہ ہے جس کی تفصیل وہی جان سکتا ہے۔ جسے صحابہ کرام کے اختلاف اور ترجیح اقوال پر اطلاع حاصل ہو۔

حافظ ابن القیمؒ کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلاف صحابہ کی صورت میں امام احمد سے ایک تیسری روایت بھی ہے یعنی یہ کہ امام احمد خلفاء راشدین کے قول کو دوسروں پر ترجیح دیتے تھے اور اگر خلفاء کا قول نہ ہوتا تو اس صحابی کا قول اختیار کرتے تھے۔ جو کتاب و سنت سے زیادہ قریب ہوتا۔

اس روایت کے مطابق خلفاء کے اقوال کو مقدم رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ خلفاء راشدین کے اقوال کو جمہور مسلمین عملاً پسند کرتے تھے بلکہ دوسروں کے اقوال پر انہیں ترجیح دیتے تھے۔ کیونکہ اگر وہ قول کتاب و سنت کے خلاف ہوتا یا دوسرے قول ان کی بہ نسبت زیادہ قریب ہوتا تو وہ خلیفہ کو لوگ دیتے تھے اور خلفاء راشدین کے تدبیر و تقویٰ اور قوت عقل کا یہ عالم تھا کہ وہ صحیح اور درست بات کو جو کتاب و سنت سے زیادہ قریب نظر آتی یا مسلمانوں کی اس میں مصلحت دیکھتے تو فوراً قبول فرمالتے تھے۔ اور خلفاء اولین خصوصاً حضرت ابو بکر صدیقؓ اور فاروق اعظمؓ کی سیرت کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اکثر طور پر ان کی رائے کو جمہور مسلمین کی تائید حاصل ہوتی تھی۔ اسی رائے کو تقریباً اجماع کا درجہ حاصل ہوتا تھا۔ لہذا ان کی رائے کو مقدم کرنے کے لئے یہ قوی وجہ موجود ہے۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد جب کسی مسئلہ میں خلفاء راشدین یا ان میں سے بعض کی رائے معلوم کر لیتے تھے تو اس کو بلا تامل اختیار کر لیتے تھے۔ اور اگر ان میں سے کسی کی رائے زیادہ تھی تو اس رائے کو اختیار کرتے جو کتاب و سنت کے زیادہ قریب نظر آتی۔ اگر وہ قریب ذاتی تو یا توقف اختیار کرتے اور یا اس مسئلہ میں دونوں قول اختیار کر لیتے۔ بعد کے لوگوں نے جب ان احوال پر نظر ڈالی تو بعض نے وہ فتویٰ روایت کر دیا جو خلفاء کے قول پر تھا اور دوسرے راوی نے اقرب ہونے کے اصول کو روایت کر دیا اور تیسرے راوی نے ان سب اقوال کے ترک کا واقعہ بیان کر دیا۔ چنانچہ ان سب اقوال کی نسبت امام احمد کی طرف ہو گئی اور ہر ایک روایت اپنی جگہ پر صحیح اور سچی تھی اور ان مجموعہ روایات اور وقائع سے وہی بات معلوم ہوتی ہے جو ہم نے بیان کی ہے۔
 اولاً قائل کے لحاظ سے ترجیح دیتے پھر دلیل کے لحاظ سے اور اگر کوئی وجہ نظر نہ آتی تو تمام اقوال کو ترک کر دیتے تھے۔
 ترتیب اولہ کے لحاظ سے امام احمد صحابی کے فتویٰ کو کتاب و سنت سے بعد کا درجہ دیتے تھے اور بعض علماء نے اوجہ کیا ہے کہ امام احمد جب کسی صحابی کے فتویٰ کو پا لیتے تھے تو پھر نصوص کی طرف التفات نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ صحابی کا فتویٰ انہیں ہر قسم کے استنباط سے بے نیاز کر دیتا تھا۔ یعنی اس کے بعد وہ اجتہاد کی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے۔ حافظ ابن القیم نے اس زعم کی تردید کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ امام احمد نصوص کو فتویٰ صحابی پر مقدم رکھتے تھے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:-

امام احمد کو جب نص مل جاتی تو اسی کے مطابق فتویٰ دے دیتے تھے اور اس کے مخالف دلیل کی طرف التفات نہیں کرتے تھے اور نہ اس کے مخالف کو وقعت دیتے خواہ وہ کوئی کیوں نہ ہوتا۔ یہی وجہ تھی کہ بنت قیس کے بارے فاطمہ بنت قیسؓ کی حدیث پر عمل کیا اور حضرت عمرؓ کی مخالفت کی کوئی پرواہ نہ کی۔ اسی طرح حُثیبی کے لئے تیمم کے سلسلہ میں حضرت عمرؓ کے فتویٰ کو چھوڑ کر عمار بن یاسرؓ کی حدیث کو اختیار کیا۔ اسی طرح عدت حائل کے بارے میں انہوں نے

حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ مطلقہ عورت کا خواہ اسے تین طلاقیں دی گئی ہوں، اثنا عشر عدت کے اندر شوہر پر نفقہ واجب ہے۔ کیونکہ سورۃ طلاق میں ہے: **لَا يَنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ** اور فاطمہ بنت قیس کی حدیث میں ہے کہ اس کے خاوند نے اسے تین طلاقیں دیں۔ مگر رسول اللہؐ نے اس سے نفقہ دلایا اور نہ سکئی۔ جب اس نے حضرت عمرؓ کے سامنے یہ روایت بیان کی تو حضرت عمرؓ فرماتے: لکھ ہم کتاب ان اور سنت رسول کو ایک عورت کے کہنے سے نہیں چھوڑ سکتے معلوم نہیں اسے حدیث باؤ بھی ہے یا نہیں۔ لیکن امام احمد نے فاطمہ کی روایت پر عمل کیا اور حضرت عمرؓ کے فتویٰ کو ترک کر دیا۔
 حضرت عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ حُثیبی کے لئے تیمم جائز نہیں۔ لیکن عمار بن یاسرؓ کی حدیث سے معلوم ہوا کہ تیمم جائز ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور (ایک روایت کے مطابق) حضرت علیؓ کے اس فتویٰ کی پرواہ نہ کی جس میں انہوں نے بعد اہلین کا مسلک اختیار کیا ہے اور سنیۃ اسلامیہ کی حدیث قبول کر لی۔ کیونکہ یہ ان کے نزدیک صحیح تھی۔ اسی طرح مسلمان کو ہنر کا دارث قرار دینے کے سلسلہ میں حضرت معاویہؓ اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہما کے قول کی پرواہ نہ کی۔ کیونکہ ان کے سامنے یہ حدیث تھی جس میں تریث کی نفی پائی جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس بیح صرف اور لحوم حمر کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کے قول کو قابل اعتناء نہیں سمجھا کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں ابن عباسؓ کے فتویٰ کے خلاف حدیثیں موجود تھیں۔

ان بیانات سے معلوم ہوا کہ امام احمد صحابی کے فتویٰ کے مقابلہ میں حدیث پر عمل کرتے تھے۔ چنانچہ مہتوۃ کے بارے میں حضرت عمرؓ کا فتویٰ یہ تھا کہ وہ نفقہ اور سکنی کی حقدار ہے۔ جیسا کہ مطلقات کے بارے میں مراحت کے ساتھ قرآن میں آیا ہے:-

اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ
بَنَ وَجَدِكُمْ
اور نیز فرمایا:-

لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ
قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ
صاحب دست کو اپنی دست کے مطابق خرچ کرنا چاہیے
اور جس کے رزق میں تنگی ہو وہ جتنا خدا نے اس کو دیا ہے۔
اس کے موافق خرچ کرے (۶۵-۶۷)

ان دونوں آیتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقات عام اس سے کہ مہتوۃ بہ صہ طلاق ہوں یا بآئہ اور یا بہ طلاق رجعی

۱۔ جس عورت کا فاندہ فوت ہو جائے اور وہ حامل ہو تو اس کی عدت یا تو واضح حل ہے اور یا چار ماہ دس دن کی ہے۔ ابن عباسؓ اور حضرت علیؓ کے نزدیک ابداہلین یعنی ان دونوں میں جس کی مدت زیادہ ہوگی وہ عدت پوری کرنا پڑے گی۔ سنیۃ اسلامیہ کی حدیث اس کے خلاف ہے۔ اس نے ذکر کیا ہے کہ اس کے خاندن کی وفات کے چند روز بعد اسے بچہ پیدا ہوا تو وہ آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور نکاح کی اجازت طلب کی۔ چنانچہ آپؐ نے اسے نکاح کی اجازت دے دی۔ امام احمد نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے۔

۲۔ ابن عباسؓ کا مسلک یہ ہے کہ رباً رسولؐ کی صورت میں ہے لیکن رباً افضل والی حدیث سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے جو کہ امام احمد

کا مسلک ہے۔ رسول اللہؐ نے ان کے کھانے سے منع فرمایا۔ جیسا صحیحین میں ہے ۱۲

سب کے لئے (ایام عدت میں نفقہ اور کفنی کا حق ہے۔ حضرت عمر کے استدلال کی بنیاد بھی اسی عموم پر تھی۔ لیکن امام احمد حنبلہ سنت کو قرآن کا تفسیر کرتے تھے۔ اس لئے جہاں کسی ایک مسئلہ میں کتاب و سنت دونوں وارد ہوں وہاں قرآن کو سنت پر حل کرتے تھے۔ لہذا آیات مبتوتہ کو شامل نہیں ہوگی اور عموم قرآنی خاص معنی پر محمول ہوگا اور خود آیت کے سیاق و سباق سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ مبتوتہ یہ سب طلاق اس میں داخل نہیں ہے۔ جیسے فرمایا:-

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِحَدِّتِهِنَّ... لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا۔

اے پیغمبر (مسلمانوں سے کہدو کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کی عدت کے شروع میں طلاق دو۔۔۔۔۔ (اے طلاق دینے والے) تجھے کیا معلوم شاید خدا اس کے بعد کوئی رحمت کی سبیل پیدا کر دے (۱-۶۵)

اور جس عورت کو تین طلاق دی گئی ہوں اس کے لئے پھر واپسی کی کوئی امید ہی باقی نہیں رہتی۔ بلکہ شارع نے اس رجعت پر پابندیاں عائد کر دی ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ فاطمہ بنت قیس نے حضرت عمرؓ کے قول کو یکسر رو کر دیا۔ میرے اور تمہارے درمیان کتاب الہی موجود ہے اور یہ آیت تلاوت کی (لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا) پھر کہنے لگی تین طلاق کے بعد بھلا کونسی ملاپ کی صورت پیدا ہو سکتی ہے؟ امام احمد کے نزدیک حدیث نے اس معنی کی تعیین کر دی اس لئے امام احمد اپنے اس مسلک پر قائم رہے کہ سنت قرآن کی مفسر ہے۔ اور یہاں بھی ایسے ہی ہے۔ یہاں امام احمد کے سامنے قرآن کی دو تفسیریں موجود تھیں۔ ایک حضرت عمرؓ کی کہ مبتوتہ کے لئے نفقہ ہے اور دوسری تفسیر آنحضرتؐ کی لہذا امام احمد نے آنحضرتؐ کی تفسیر کو اختیار کیا۔ جیسا کہ ان کا مسلک تھا۔

کونسی مسل حدیث پر صحابی کا فتویٰ مقدم ہوگا

گذشتہ صفحات میں ہم نے یہ واضح کر دیا ہے کہ امام احمد صحابہ کے فتاویٰ کو قبول کرتے تھے۔ لیکن انہیں حدیث صحیح کے بعد کا درجہ دیتے تھے۔ لیکن حدیث مرسل اور ضعیف پر فتاویٰ صحابہ کو مقدم رکھتے تھے۔

اب یہ بھی معلوم کر لینا چاہئے کہ مرسل حدیث جس پر صحابی کے فتویٰ پر ترجیح دیتے تھے۔ اس سے مراد وہ مرسل ہے جسے تابعی تبع تابعی ارسال کرے۔ لیکن وہ حدیث جسے صحابی ارسال کرے بائیں طور کہ ایسا صحابی مرفوع روایت بیان کرے جس کے متعلق یہ معلوم ہو جائے کہ جب آنحضرتؐ نے حدیث بیان کی یہ اس وقت حاضر نہیں تھا تو لامحالہ اس کے کسی دوسرے صحابی سے روایت کی ہوگی۔ اس نوع کی مرسل

چونکہ حدیث متصل صحیح کے حکم میں ہوتی ہے جس پر کہ تمام علمائے حدیث کا اتفاق ہے۔ لہذا اس پر صحابی کے فتویٰ کو تقدم حاصل نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ ایک صحابی کا قول دوسرے صحابی کے قول پر تو مقدم ہو سکتا ہے لیکن حدیث مسند پر مقدم نہیں ہو سکتا۔ صحابی کے فتویٰ کو صرف اسی لئے وقعت حاصل ہے کہ وہ سنت سے ماخوذ ہے۔ لہذا نفس سنت پر وہ کیسے تقدم ہو سکتا ہے جسے اس جیسا دوسرا صحابی روایت کرتا ہو۔

امام احمد صحابی کے فتویٰ کو مصادر فقہ میں سے ایک مصدر خیال کرتے ہوئے اسے معتبر سمجھتے اور قبول کرتے تھے لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس بنیاد پر اسے ناخذ قرار دیتے تھے؟ کیا اس لئے کہ وہ سنت سے ماخوذ ہے؟ یا اس لئے کہ صحابی کا اجتہاد ہے؟ اور صحابہ کرام کا اجتہاد خود ان کے اجتہاد سے بہتر ہے۔

صحابی کا فتویٰ سنت یا اس کا اجتہاد

فقہاء اربعہ جن کے مذاہب تمام عالم اسلام میں پھیلے ہوئے ہیں سب کے سب صحابی کے فتویٰ کو قبول کرتے ہیں۔ لیکن ان کے طریق اخذ میں اختلاف ہے۔ امام شافعی — جیسا کہ انہوں نے الرسالہ میں تصریح کی ہے — صحابہ کے فتاویٰ کو اس حیثیت سے قبول کرتے تھے کہ یہ ان کا اجتہاد ہے۔ اور صحابہ کا اجتہاد ان کے اپنے اجتہاد سے بہتر ہے۔

امام مالک صحابی کے فتویٰ کو سنت ہونے کی حیثیت سے قبول کرتے تھے اور جب کوئی حدیث فتویٰ صحابی کے خلاف ہوتی تو اس فتویٰ اور حدیث کے درمیان باہم موازنہ کرتے تھے۔ بخلاف امام شافعی کے کہ وہ حدیث مرفوعہ کے ہوتے ہوئے صحابی کے فتویٰ کی طرف کچھ التفات نہیں کرتے تھے۔ اس ماحول کی بنا پر بہت سے فروعی مسائل میں انہوں نے امام مالک سے اختلاف کیا ہے اور امام مالک کے مسلک کو قلب موضوع سے تعبیر کیا ہے۔ یعنی اس سے فرع کا اصل ہونا لازم آتا ہے۔

اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے نظریہ کے بارے میں علما تخریج کا اختلاف ہے۔ چنانچہ ابو سعید البراءؓ فتوائے صحابی کو قبول کرنے کا یہ معنی لیتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ ان کے اجتہاد کو اپنے اجتہاد پر ترجیح دیتے تھے اور یہ رائے انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کی بہت سی عبارتوں اور صحابی کے فتویٰ کے بارے میں ان کے مسلک سے اخذ کی ہے۔ ابو الحسن الکوفیؒ کہتے ہیں کہ وہ حدیث یا سنت سمجھ کر صحابی کے فتویٰ کو قبول کرتے تھے یہی وجہ تھی کہ وہ صحابی کے فتویٰ کو ان مسائل میں قبول کرتے تھے۔ جن میں قیاس کا دخل نہ ہو سکتا ہو مثلاً سراقیت وغیرہ جن کی بنیاد نقل پر ہے تو اس صورت میں وہ صحابی کے فتویٰ کو نقل یعنی حدیث سمجھ کر قبول کر لیتے تھے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ صحابی کے فتویٰ کو کس حیثیت سے ملتے تھے؟ کیا وہ اس معاملہ میں اپنے شیخ

امام شافعی کے ہم لڑتے تھے یا امام الحجۃ (مالک) کے مسلک پر عمل پیرا؟ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام احمد صحیح حدیث کو تو مطلق فتویٰ صحابی پر مقدم رکھتے تھے اور امام مالک کی طرح حدیث اور فتویٰ کے درمیان موازنہ نہیں کرتے تھے۔ اور نہ ہی یہ تفریق کرتے تھے کہ کیا یہ فتویٰ ایسے مسئلہ کے متعلق ہے جس میں اجتہاد کی گنجائش ہے یا اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے؟ (جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا مسلک تھا) نیز دیکھتے ہیں کہ وہ حادیث مرسل اور ضعیف پر صحابی کے فتویٰ کو مقدم رکھتے تھے۔

یہ تو ہم نہیں کہہ سکتے کہ صحابہ کے تمام فتاویٰ کو از قبیل نقل تصور کرتے تھے۔ البتہ یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ وہ اقوال نبی صلی اللہ وسلم کے بعد صحابہ کے اقوال کو فہم دین اور شریعت اسلامیہ کا دوسرا مرجع سمجھ کر قبول کرتے تھے۔ کیونکہ وہ آنحضرت کے قرب میں رہتے تھے وہ آنحضرت کی زیارت اور مشاہدہ سے مشرت تھے۔ خدائے تبارک و تعالیٰ نے ان کی تعریف و تحسین کی ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ ان کے اقوال قبول کئے جائیں۔ اگر وہ ایسے مسئلہ کے متعلق ہیں جس میں قیاس کو دخل نہیں ہو سکتا تو وہ فتویٰ بمنزلہ اثر نبوی کے ہے اور اگر اجتہاد اور رائے کو اس میں گنجائش ہو سکتی ہے تو بہر حال وہ آنحضرت کی سیرت سے ماخوذ ہے۔ وہ بہر حال آنحضرت کے فیض صحبت سے مستفید ہو چکے تھے اور قرآن کے مقاصد تنزیل کو خوب سمجھتے تھے۔ لہذا ان کی اتباع سنت ہے۔ اگرچہ ان کے اقوال نہ عین حدیث ہیں اور نہ بمنزلہ حدیث کے ہیں۔

حافظ ابن القیم نے اسی معنی (کہ ان کی آراء کتاب و سنت سے قریب تر ہیں) کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ :-
صحابی اگر کوئی بات کہتا ہے یا کوئی حکم لگاتا ہے یا فتویٰ دیتا ہے تو وہ بعض مدارک کے لحاظ سے ہم سے منفرد ہے اور بعض مدارک کے لحاظ سے ہمارے ساتھ شریک ہے۔ وہ مدارک جن میں وہ اختصاص رکھتا ہے یہ ہیں۔

ممکن ہے اس نے آنحضرت کے دہن مبارک سے وہ کلمات سنے ہوں یا کسی دوسرے صحابی سے سنے ہوں جو آنحضرت سے روایت کرتا ہو۔ صحابہ کرام کو باعتبار علم کے جوہم سے انفرادی حیثیت حاصل ہے وہ اتنا زیادہ ہے کہ انہوں نے آنحضرت سے ہر سموع حدیث بیان نہیں کی۔ بھلا حضرت ابو بکر صدیقؓ اعمر فاروقؓ اور دیگر کبار صحابہ کی تمام روایات کہاں ہیں؟ چنانچہ حضرت صدیق اکبرؓ سے سو حدیث بھی مروی نہیں ہے۔ حالانکہ یہ رسول اللہ کی کسی مجلس سے غائب نہیں رہتے تھے۔ انہیں آنحضرت کی بعثت کے وقت بلکہ قبل بعثت سے لیکر وفات تک کی ہم نشینی کا شرف حاصل رہا۔ امت میں سب زیادہ آنحضرت سے واقف حضرت ابو بکر صدیقؓ ہی تھے۔ آنحضرت کے اقوال و افعال سیرت و کردار کے متعلق ان سے زیادہ کس کو علم ہو سکتا ہے؟ یہی حال دیگر اہل صحابہ کا ہے کہ ان کے مشاہدات اور سموعات کی بسبب ان کی مرویات بہت کم ہیں۔ اگر وہ اپنے جمیع سموعات اور مشاہدات کو ذکر

کرتے تو ان کی روایات کی تعداد ابو ہریرہ کی روایات سے کئی گنا زیادہ ہوتی۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ تو صرف چار سال آنحضرت کی صحبت میں رہے اور ان کی روایات اس قدر زیادہ ہیں۔ لہذا کسی کا یہ کہنا کہ شاید اس واقعہ کے متعلق صحابی کو علم نہ ہوگا ایسی بات ہے کہ ان کی سیرت و کردار سے بے بہرہ شخص ہی کر سکتا ہے۔ ان کی تقلیل روایت کی صرف وجہ یہ تھی کہ روایت کے بارے میں پڑتے رہتے تھے کہ بڑا آنحضرت کی طرف کوئی زیادہ یا کم چیز منسوب نہ ہو جاسکے۔ وہ حضرت نے ہی روایت بیان کرتے تھے جو آنحضرت سے بار بار سنی ہوتی تھی اور اپنے سماع کی تصریح نہیں کرتے تھے۔ لہذا ان کا دیا ہوا فتویٰ چھوڑ دینا خالی نہیں ہو سکتا۔

۱۔ یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ بات سنی ہو۔

۲۔ اس صحابی سے سنا ہو جسے آنحضرت سے سماع حاصل ہو۔

۳۔ کتاب اللہ کی کسی آیت سے وہ بات سمجھ لی ہو جو ہم سے مخفی ہو۔

۴۔ اس بات پر ان کا اتفاق ہو لیکن ہم تک صرف ایک مفتی کا قول نقل ہو کر پہنچا ہو۔

۵۔ علم لعنت، دلالت لفظ اور قرآن حالیہ جن کا تعلق خطاب سے ہے، کا پورے طور پر علم ہونے

کی وجہ سے یا عرصہ و ناز تک آنحضرت کے افعال و احوال اور سیرت کا مشاہدہ، سماع کلام نبوی، مقاصد کلام کا علم، شہود و تنزیل اور مشاہدہ تادل کے مجموعہ پر اس قول کی بنا ہو۔ اور اس نے ان امور سے وہ بات سمجھ لی ہو جو ہمارے علم میں نہ آ سکتی ہو۔ ان باتوں کو وجہ کی بنا پر صحابی کا فتویٰ ہمارے حق میں حجت ہو گا اور ہم پر اس کی اتباع واجب ہو گی۔

۶۔ کسی روایت کے بغیر اس نے اپنے فہم سے بیان کیا ہو اور ہو سکتا ہے کہ اس نے غلط فہمی سے کام

لیا ہو۔ اس صورت میں اس کا قول ہم پر حجت نہیں ہو گا۔ لیکن یہ قطعی بات ہے کہ پہلی پانچ صورتوں میں سے کسی ایک صورت کے وقوع کا احتمال اغلب ہے، نسبت اس ایک معین صورت کے پائے جانے کے، اور یہی واضح بات ہے جس میں کسی عقل مند کے لئے شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔ لہذا ظن غالب یہی ہے کہ صحابی کا فتویٰ صحیح اور درست ہے اور اس پر عمل کرنا مستحبین میں جائز ہے۔ اس قدر کہ دنیا کافی ہے۔

جمہور کا مسلک صحابہ کرام کے اقوال و فتاویٰ سے احتجاج جمہور فقہاء کا مسلک ہے۔ صرف شیعہ اس سے

اختلاف رکھتے ہیں۔ حافظ ابن القیم نے ۴۶ وجوہ سے جمہور کے مسلک کی تائید کی ہے اور وہ دلائل سب کے سب قوی ہیں ان کا ذکر چونکہ موجب طوالت ہے۔ لہذا خود ان کی کتاب کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

علامہ شوکانی نے ارشاد الفحول میں اگر اربعہ کے اس مسلک سے اختلاف کیا ہے اور ثابت کیا ہے

علامہ شوکانی کا نظریہ

کہ اقوال صحابہ حجت نہیں ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

حقیقت تو یہ ہے کہ صحابی کا قول حجت نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس امت میں صرف آنحضرت کو مبعوث کیا ہے ہمارا رسول صرف ایک ہے کتاب ایک ہے۔ تمام امت شرعی احکام کے بحالانے کے لئے کتاب و سنت کی اتباع پر مامور ہے۔ پس جو شخص یہ کہتا ہے کہ دین الہی میں کتاب و سنت اور جس چیز کا تعلق ان دونوں سے ہے۔ اور بھی کوئی چیز حجت ہے تو وہ اللہ کے دین میں ایسی بات کہتا ہے جو ثابت نہیں ہے۔ اور اللہ کے دین میں ایسی شریعت جاری کرتا ہے جس کی پیروی کا خدا نے حکم دیا ہے۔ ایسا کہنا بہت بڑی بات ہے اور انتہا درجے کی افتراء پر دازی ہے۔ بندگانِ خدا میں سے کسی ایک یا سب کے متعلق یہ حکم لگانا کہ اس کا قول امت پر حجت ہے، اس پر عمل کرنا واجب اور وہ شریعت مقررہ کی طرح ہے، دین الہی کے خلاف ہے اور کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کی طرف مائل ہو یا اس پر عمل کرے۔ یہ مقام صرف ان پیغمبرانِ خدا کو حاصل ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے شرائع دے کر لوگوں کی طرف مبعوث کیا ہوا ان کے سوا کسی دوسرے شخص کو یہ درجہ حاصل نہیں ہے۔ خواہ کتنا صاحب علم مستدین اور اونچے مرتبہ کا کیوں نہ ہو۔

اور کوئی شبہ نہیں کہ صحابیہ کا شرف بہت بڑا شرف ہے۔ لیکن یہ فضیلت، رفعت شان اور عظمت کا درجہ جو بلاشبہ ان کے لئے ثابت ہے۔ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ حجیت قول اور واجب الاتباع ہونے میں انہیں آنحضرت کا مقام دے دیا جائے۔ یہ وہ بات ہے جس کی اللہ نے اجازت نہیں دی اور ایک حرف بھی اس کی تائید میں ثابت نہیں ہے۔

جو لوگ صحابی کے قول کی حجیت کے لئے اس حدیث سے استنباط کرتے ہیں جس میں آپ نے فرمایا ہے:

أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ يَأْتِيهِمْ أَقْتَدَايْتُمْ

اھتدایتھم۔

کہ صحابہ کی مثال تاروں کی سی ہے جس کی اقتدار کر لو گے

راہ یاب ہو جاؤ گے۔

تو یہ حدیث قطعاً ثابت نہیں ہے اور اہل فن (محدثین) اس بات سے خوب واقف ہیں کہ احکام شریعت میں سے کسی اونے حکم کے

بارے میں اس حدیث پر عمل کرنا صحیح نہیں ہے۔ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ یہ روایت صحیح طریق سے ثابت ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ صحابہ کرام کا اس شریعت معطرہ پر پیش در پیش عمل کرنا جو کتاب و سنت سے ثابت اس کی اتباع پر حرج کرنا اور اسی طریق پر چلنا اس بات کو چاہئے کہ دوسرے بھی اس پر عمل کریں اور کامل طور پر اس کی اتباع کریں۔ کیونکہ جب کسی سے یہ پوچھا جائے گا کہ تم نے یہ کیوں کیا؟ یہ بات کیوں کہی؟ تو وہ ضرور ہی کتاب و سنت سے اس کی دلیل پیش کرے گا۔ اور اس معاملہ میں کسی طرح کی سچکچا ہٹ محسوس نہیں کرے گا۔ یہی معنی ہے اس حدیث کا جس میں آپ نے فرمایا:-

اِقْتَدُوا بِالَّذِينَ مِنْ بَعْدِي
ابن بکر وعمرہ

کہ میرے بعد دو شخصوں یعنی ابوبکرؓ اور عمرؓ کی اتباع کرنا۔

اور نیز فرمایا:-

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ
الَّذِينَ مِنْ بَعْدِي۔

کہ میری اور میرے بعد خلفاء راشدین کی سنت پر عمل کرنا۔

اس بات کو اچھی طرح سمجھ لو۔ اس پر حرج کر دو۔ اللہ تعالیٰ نے صرف محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس امت میں پیغمبر بنا کر بھیجا ہے اور آنحضرت کے سوا کسی کی اتباع کا حکم نہیں دیا اور کسی دوسرے شخص کی زبان پر ایک حرف بھی فرض نہیں کیا۔ اور نہ کسی دوسرے کے قول کو حجت بنایا ہے۔ خواہ کسے باشد۔

یوں ہم دیکھ رہے ہیں کہ علامہ متوکافی کو — تقلید سے سخت نفرت اور کتاب و سنت کی اتباع کے جذبہ نے اس مقام پر لاکھڑا کیا ہے کہ وہ صحابہ کرام کے فتاویٰ تک کو قبول کرنے سے یہ سمجھ کر انکار کر رہے ہیں کہ یہ دین الہی اور فقہ اسلامی میں زیادتی کا موجب ہو جائے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے ایک ہی نبی بھیجا ہے۔ جس کی اتباع واجب ہے۔

لیکن جو لوگ صحابہ کرام کے اقوال و فتاویٰ کو قبول کرتے ہیں اور ان سے استمداد حاصل کرتے ہیں۔ وہ بھی سختی سے اس بات پر قائم ہیں کہ نبی ایک ہے۔ سنت رسول بھی ایک ہے۔ کتاب الہی (قرآن) بھی ایک ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی دیکھتے ہیں کہ صحابہ وہ ہیں جنہوں نے کتاب الہی کی حفاظت کی اور آنحضرت کے اقوال کو امت تک پہنچایا، لہذا یہ شریعت محمدی کے سب سے زیادہ جاننے والے ہیں اور دوسروں سے زیادہ آنحضرت کا قرب رکھنے والے ہیں۔ اور ان کے اقوال آنحضرت کے اقوال

کے منزلہ ہیں۔ یہ بدعت یا اختراع نہیں ہے۔ بلکہ شریعت اسلامی کو اس کے سرچشموں سے تلاش کرنا ہے۔ کیونکہ شریعت کے مفہوم اور
دواور دے ان سے بڑھ کر کون واقف کار ہو سکتا ہے۔ پس جو ان کی پیروی کرتا ہے وہ ان لوگوں سے ہے جن کے بارے میں
اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:-

وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ

اور جنہوں نے نیکو کاری کے ساتھ ان کی پیروی کی۔ (۱۰۰)

اور جو لوگ ان کے فتاویٰ کو اس بنا پر قبول کرتے ہیں کہ یہ از قبیل سنت میں ان میں اکثریت (خاص کر امام احمد)
ایسے لوگوں کی ہے جو احادیث صحیحہ سے انہیں مؤخر رکھتے ہیں اور انہیں احادیث کا درجہ نہیں دیتے۔ لہذا ان صحابہ کی پیروی درحقیقت
سنت ہی پیروی ہے۔ جب کہ ان کے اقوال کے علاوہ کسی حدیث سے وہ مسئلہ ثابت نہ ہوگا۔

علامہ شوکانی اقوال صحابہ کی اتباع سے انکار کرتے وقت اگر یہ بھی کہہ دیتے کہ فقہ اس کی بجائے اپنے اجتہاد و قیاس
پر اکتفا کرے۔ تو ان کے کلام میں کچھ فکری ہم آہنگی پیدا ہو جاتی۔ اگرچہ اس میں غلو اور زیادتیاں تھیں۔ لیکن علامہ شوکانی تو
قیاس و اجتہاد کو نہ ماننے والوں میں شمار ہوتے ہیں۔ چنانچہ قیاس ثابت کرتے والوں کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

سب سے وزنی بات وہ یہ کہتے ہیں کہ نصوص سے تمام احکام ثابت نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ نصوص تنہا ہی ہیں اور حوادث
غیر متناسبہ۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس دین کے کامل ہونے کی خبر دی ہے اور رسول اللہ نے شریعت مہیا کر
کو اس حالت میں چھوڑا ہے۔ کہ اس کے دن رات ایک سے روشن ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کسی مجتہد کو کتاب و سنت سے کوئی نص نہ ملے تو وہ اگر کسی صحابی کے قول پر فتویٰ نہ دے
اور نہ قیاس و اجتہاد سے کام لے تو وہ کیا کرے؟ معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شوکانی ایک ایسا دروازہ کھولنا چاہتے ہیں جو تنگنائیوں میں
لے جاتا ہے جن سے باہر نکلنا ممکن نہیں۔ اس وجہ سے ان کے کلام میں اعتدال نہیں ہے۔ بلکہ غلو اور مبالغہ پایا جاتا
ہے۔ اور فی الجملہ جادو مستقیم سے انحراف۔

ابم فتاویٰ صحابہ کے بارے میں امام احمد کا مسلک معلوم کر چکے اور یہ بھی جان لیا کہ وہ کس
تالیفی کا فتویٰ صورت میں انہیں قبول کرتے تھے۔ اختلاف کی صورت میں مطلقاً اس پر عمل کرتے تھے۔ یا
کسی شرط کے ساتھ؟ اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نص نہ ملنے کی صورت میں تابعی کے فتویٰ کے بارے میں ان کی رائے
کیا تھی؟ کیا وہ اسے صحابی کے فتویٰ کی طرح قبول کرتے تھے۔ اگرچہ فتوائے صحابی سے کم مرتبہ ہے۔

یا اپنی رائے سے اجتہاد کرتے تھے ؟

جہور فقہاء اگرچہ اس کی تصریح کرتے ہیں کہ تابعین کے فتاویٰ کو اصل مرجع تو نہیں بنایا جاسکتا تاہم کبھی بعض کبار تابعین کے فتوؤں کو وہ قبول بھی کر لیتے تھے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کبھی ابراہیم نخعی کے فتاویٰ قبول کر لیتے تھے۔ لیکن اصول استنباط میں ایک اصل کی حیثیت سے ان فتاویٰ کا اعتبار نہیں کرتے تھے۔ بلکہ انہوں نے تصریح کی ہے کہ وہ بھی آدمی تھے جس طرح انہوں نے اجتہاد سے کام لیا۔ اسی طرح میں بھی حق پہنچتا ہے کہ اجتہاد کریں۔ اسی طرح امام مالکؒ احیاناً سعید بن المسیبؒ، یزید بن اسلمؒ، قاسم بن محمد بن ابی بکر کے اقوال کے مطابق فتویٰ دیتے تھے۔ ایسے ہی امام شافعیؒ کبھی عطاء کے قول کو قبول کر لیتے تھے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان امر کے سامنے کبھی صحیح اجتہادی دلیل ہوتی تھی۔ لیکن اس کے ساتھ جب بعض کبار تابعین کی رائے کو بھی اپنے سے ہم آہنگ پاتے تو اس سے مانوس ہو جاتے۔ اور ان کی سابقیت کی وجہ سے ان کی طرف وہ فتویٰ منسوب کر دیتے اگرچہ ایک مجتہدان کی اتباع اور ان کے قول پر اعتماد کئے بغیر بھی ان دلائل و نتائج تک پہنچ سکتا ہے۔

یہ امام احمد سے پہلے کے ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے جن میں سے تیسرے (امام شافعیؒ) کے امام احمد شاگرد بھی ہیں۔ خود امام احمد سے اس سلسلہ میں مختلف روایات ہیں ایک روایت یہ ہے کہ وہ حجت مانتے تھے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ حجت نہیں مانتے تھے اور تابعی کی فقہ کو اس کی تفسیر کا درجہ دیتے تھے۔ تو گویا امام احمد سے فتاویٰ تابعین کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ انہیں حجت مانتے تھے اور دوسری یہ کہ حجت نہیں مانتے تھے۔ لیکن یہ بحث اس وقت ہے جب اس مسئلہ کے متعلق کوئی نص اصحابی کا فتوہ اور حدیث رسل وغیرہ ایسی دلیل موجود نہ ہو جو کہ امام احمد کے نزدیک بالاتفاق حجت ہو سکتی ہے۔ لیکن جب ان اصول میں سے کوئی چیز اس مسئلہ کے متعلق موجود نہ ہو تو بالاتفاق ان کے نزدیک تابعی کا فتویٰ حجت نہیں ہے۔

حنابلہ سے جو علماء اس کی حجیت کے قائل ہیں وہ اس باب میں پھر مختلف ہیں کہ قیاس پر اس کی تقدیم جائز ہے یا نہیں۔ ایک فریق سے قیاس پر مقدم رکھتا ہے۔ کیونکہ قیاس کو بوقت ضرورت کام میں لایا جاتا ہے اور تابعی کے قول کے سوتے ہوئے اس کی ضرورت نہیں ہے۔ تابعی کا فضل و تقویٰ معتبر ہے لہذا اسے فقہی رائے و قیاس پر تقدم حاصل ہوگا۔ دوسرا گروہ قیاس کو اس پر مقدم رکھتا ہے کیونکہ قیاس دلیل معتبر ہے اور اس کے معارض ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قیاس ایک ایسی دلیل شرعی ہے جس پر سلف میں سے ایک جماعت کا مزن رہی ہے۔ اور اس کی بنیاد کسی نص پر ہوگی اور جب نص تابعی کے قول پر مقدم ہوتی ہے تو جب نص پر محمول ہوا ہے کبھی مقدم ہونا چاہیئے۔

حنابلہ کے نزدیک کبار تابعین کے فتاویٰ کی حیثیت

اس بارے میں جو اختلاف بھی ہوا اور امام احمد سے جس قدر روایات بھی
ہوں بہر حال علماء حنابلہ کا مشہور قول یہ ہے کہ امام احمد اکثر مواقع پر تو رعایا
بالائے سے گریز کرتے تھے۔ لیکن جب کوئی ضعیف اثر بھی نہ پاتے تو علماء

اثر میں سے کسی کا قول قبول کر لیتے تھے۔ جیسے امام مالک، امام ثوری، سفیان بن عیینہ، اوزاعی وغیرہم اور جو شخص اس مسلک کا
تو اس کے لئے ضروری ہے کہ کبار تابعین کے فتاویٰ پر عمل کرے۔ جیسے سعید بن المسیب اور دیگر فقہار مدینہ سب سے جو کہ حضرت عمر
عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت کی فقہ کے دارت سمجھے جاتے تھے لیکن وہ ان کے اقوال کو بطور اصل فقہی کے نہیں مانتے تھے
بلکہ احتیاط و استیناس کے طور پر قبول کر لیتے تھے۔ جیسا کہ حدیث ضعیف کے متعلق ان کی روش تھی۔ کہ وہ اسے حضور
کی طرف نسبت کے لحاظ سے صحیح نہیں مانتے تھے اور نہ اس کے صدق پر حکم لگاتے تھے۔ بلکہ اسے احتیاط کے طور پر
قبول کرتے تھے اور اپنی طرف سے قیاس کرنے پر اسے ترجیح دیتے تھے۔

۴۔ الاجماع

حافظ ابن القیم نے فقہ حنبلی کے اصول میں اجماع کو شمار نہیں کیا جیسا کہ ہم ان کے بیان کردہ اصول نقل کر چکے ہیں۔ بلکہ رواۃ تو امام احمد سے یہاں تک نقل کرتے ہیں کہ۔

”جو شخص کسی مسئلہ میں اجماع کا ادعا کرتا ہے۔ وہ کاذب ہے۔“

ان سے یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ اجماع کا وجود فرض بھی کر لیں تو اس کا علم نہایت مشکل ہے۔ الغرض اس طرح کی امام احمد سے بہت سی عبارات منقول ہیں جن میں یا تو مطلق وجود اجماع کی نفی کی گئی ہے یا اس کے علم سے انکار کیا گیا ہے اور یا صحابہ کرام کے علاوہ بعد کے زمانہ میں وجود اجماع کی نفی ہے۔

لہذا اب ہم امام احمد کی صحیح رائے کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ کیا وہ اس کے وجود کے قائل بھی تھے یا نہ تھے؟ اسے حجت سمجھتے تھے؟ اگر حجت مانتے تھے تو تحجیت میں اس کا کیا مرتبہ ہے؟ یہاں ہم ان ہر سہ سوالات کا حل پیش کریں گے۔ علاوہ انہیں اجماع کے متعلق علمائے اصول کی کاوشوں کا ذکر نہیں کریں گے جو کہ اس کے کلی و جزئی مسائل میں لمبا چوڑا اختلاف کرتے ہیں۔ کیونکہ ان مباحث کا اصل مقام علم اصول ہی ہے۔

حقیقت اجماع پر بحث کرنے سے قبل یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ہم اس کی وہ حقیقت بیان کرنا چاہتے ہیں جو امام احمد نے اپنے شیوخ سے حاصل کی۔ چنانچہ جن اساتذہ سے امام صاحب نے کسب فیض کیا ان میں امام شافعی ہی ایسے بزرگ نظر آتے ہیں جنہوں نے اس مسئلہ پر تحقیقات شروع کی۔ لہذا ہم امام شافعی کے بیان کردہ مباحث کے مطابق اس کی حقیقت تلاش کریں گے۔

امام شافعی حقیقت اجماع پر بحث کرتے ہوئے اپنی کتاب البطل الاستحسان میں لکھتے ہیں کہ:-

”کہ جس مسئلہ کو میں یا کوئی اہل علم آجماعی مسئلہ“ قرار دیتے ہیں تو اس کا یہ معنی ہوتا ہے کہ جن اہل علم سے ہم نے تحصیل کی وہ یوں ہی

کہتے تھے اور اپنے سے سابق بزرگوں سے بھی اسی طرح بیان کرتے تھے۔ جیسے نماز ظہر کی چار رکعات تحریم نماز یا اس طرح کے دیگر مسائل بلاشبہ یہی وہ اجماع ہے جس کا امام احمد انکار کرتے تھے۔ یا اسے مستبعد خیال کرتے تھے اور استنباط و احتجاج کے

وقت اس کا وجود تسلیم کرنے میں تشدد سے کام لیتے تھے۔ اسی کو علماء حنابلہ ترجیح دیتے ہیں اور نفس الامر میں بھی یہی بات معقول معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ مسائل کے بارے میں امام احمد خالی مناقشہ سے کام نہیں لیتے تھے کہ صرف حقائق کی چھان بین کر لیں اور اس کے امکان یا عدم امکان کے متعلق بحث و گفتگو کر لیں، اس طرح فطری مباحث میں وقت صرف کریں اور عملاً ان کے سامنے کوئی ایسا فتویٰ نہ ہو جس کے متعلق استخراج حکم کرنا چاہتے ہیں یا کسی دلیل کو ترجیح دینا چاہتے ہیں جس کی وجہ سے اس قسم کے غور و فکر پر مجبور ہیں۔ علمائے حنابلہ بھی اجماع کی یہی تعریف کرتے ہیں۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ اس کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:-

اجماع کے معنی یہ ہیں کہ احکام شریعت میں سے کسی حکم پر علمائے اسلام متفق ہو جائیں۔ جب کسی مسئلہ میں اجماع امت ثابت ہو جائے تو کسی کے لئے ان کے دائرہ اجماع سے باہر نکلنے کی اجازت نہیں ہے۔ کیونکہ امت مسلمہ ضلالت پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔ لیکن بہت سے مسائل ایسے ہیں جن کے بارے میں لوگ خیال کرتے ہیں کہ ان پر اجماع ہو چکا ہے۔ حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہے اور ان کے مقابلہ میں دوسرا قول راجح ہے۔

اس معنی کی رو سے اجماع بہت سے دینی مسائل میں متحقق ہے۔ جیسے نمازوں کی تعداد ان کے اوقات کی تعیین روزہ اور اس کی حدود، بعض سفطرات کی تفصیل، آیات حدود و قصاص کے بعض مسائل وغیرہ، یہ سب ایسے مسائل ہیں جن پر صحابہ کرام اور ان کے بعد کے اہل علم کا اجماع ہے۔ یہاں تک کہ یہ مسائل دین کے اجماعی مسائل بن گئے ہیں۔ لیکن ان میں حجیت صرف اجماع پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ اس سلسلہ میں نصوص مثبتہ بھی موجود ہیں اور ان نصوص کی صحت اور ان سے استدلال کے درست ہونے پر اجماع ہو چکا ہے۔

تاسم عصر اجتہاد یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ کے زمانہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابو زاعمی، امام ابو یوسفؒ وغیرہما ایسے علماء بھی موجود تھے جو ان مسائل کے بارے میں اکثر علماء کے قول یا اجماع سے احتجاج کرتے تھے جن پر دراصل اجماع منعقد نہیں ہے۔

مثلاً امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الرد علی سیر لاو زاعمی میں ”دو گھوڑوں کے لئے حصہ“ پر امام ابو زاعمی سے اختلاف کرتے

ہیں۔ چنانچہ محوہ بالکتاب کا متن ملاحظہ ہو:-

امام ابو حنیفہ کا قول کہ (میدان جہاد میں) جس آدمی کے پاس دو گھوڑے ہوں اسے ایک ہی گھوڑے کا حصہ دیا جائے گا، امام اوزاعی کہتے ہیں کہ اسے دو گھوڑوں کا حصہ تو دیا جائے گا۔ لیکن دوسے زیادہ کا حصہ نہیں ملے گا، یہی مسلک اہل علم کا ہے اور اسی پر ائمہ کا عمل ہے۔

قاضی ابویوسف کہتے ہیں کہ آنحضرت یا صحابہ کرام سے کوئی ایسی روایت ثابت نہیں ہے کہ آنحضرت نے دو گھوڑوں کا حصہ دلایا۔ اس باب میں صرف ایک حدیث ہے اور ہمارے نزدیک حدیث آحاد شاذ کا حکم رکھتی ہیں جسے ہم قبول نہیں کرتے۔ اب رہا اوزاعی کا یہ دعویٰ کہ اس پر ائمہ اور اہل علم کا عمل ہے تو اس کی حیثیت اہل حجاز کے اس قول سے زیادہ نہیں ہے کہ یہی سنت ہے "لہذا یہ بات تسلیم نہیں کی جاسکتی اور نہ جمال سے یہ بات نقل کی جاسکتی ہے۔ بتائیں تو سہی کہ کون وہ امام ہے جس نے اس پر عمل کیا اور کس عالم نے اسے قبول کیا؟ تاکہ ہم اندازہ کر سکیں کہ کیا اعتبار و اعتماد کے وہ اہل بھی ہیں؟ کیا ان کا علم قابل بھروسہ بھی ہے؟ وہ کس بنا پر دو گھوڑوں کو حصہ دے رہے اور تین کو نہیں دلاتا؟ کس دلیل کی رو سے یہ بات کہتا ہے وہ گھوڑا جو گھر میں بندھا رہتا ہے۔ اور اس پر جہاد نہیں کیا اسے کیسے حصہ دیا جاسکتا ہے؟

اس تصریح سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اوزاعی عام اہل علم اور ائمہ کے عمل یعنی اجماع سے کس طرح دلیل لاتے ہیں اور قاضی ابویوسف اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ اس طرز استدلال سے بھی انکار کرتے ہیں اور امام اوزاعی کے اس دعوے کو انتاج علمی کے لحاظ سے غیر مستقیم قرار دیتے ہیں اور مطالبہ کرتے ہیں کہ ان علماء اور اہل علم کا نام لیا جائے تاکہ معلوم ہو کہ کیا وہ اس بات کے اہل بھی ہیں کہ ان کی بات مانی جائے اور ان کے اقوال کو حجت سمجھا جائے یا اس کی اہلیت ان میں نہیں ہے۔ لہذا صرف لفظ اجماع کو ذکر کر دینا اور اجماع کرنے والوں کا نام نہ لینا کوئی نتیجہ خیز بات نہیں ہے۔

امام شافعی اگرچہ اجماع کے قائل ہیں اور اسے حجت مانتے ہیں۔ لیکن جن مسائل میں وہ مناظرہ کرتے ہیں ان کے بارے میں جب ان پر اجماع سے دلیل لائی جاتی ہے تو اس کے وقوع کا انکار کر دیتے ہیں۔ اس طرح وہ اجماعی مسائل کا دائرہ تنگ کر دیتے ہیں۔ بلکہ وہ احکام عامہ جو ضروریات دین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے سوا دوسرے مسائل میں اس کے متمنع ہونے کا حکم لگاتے ہیں۔ چنانچہ وہ اپنی کتاب جماع العلم میں اس مناظرہ کو جو اہل علم کے اجماع سے احتجاج کرتا ہے۔ مخاطب کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

امام شافعی اور اجماع

وہ اہل علم کون ہیں کہ جب کسی بات پر متفق ہو جائیں تو ان کا اتفاق اجماعی حجت سمجھا جائے گا؟

امام شافعی کا مناظر اس کے جواب میں کہتا ہے۔ وہ لوگ مراد ہیں جنہیں اہل شہر فقہیہ مانتے ہیں ان کے قول پر ائمہ مذہبی کا اظہار کرتے ہیں اور ان کے حکم کو مانتے ہیں۔ پھر امام شافعی اس نظریہ کو غلط بتاتے ہیں اور اس کے عدم امکان سے حجت کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

ہر شہر میں اس صفت کے لوگ موجود ہیں جو اسے (یعنی اس قائل کو) علم فقہ سے جاہل بتاتے ہیں اور اس کے لئے فتوے دینا جائز نہیں سمجھتے اور نہ کسی کے لئے حلال سمجھتے ہیں کہ ان کی بات قبول کرے اور پھر ہر شہر کے اہل علم باہم اختلاف رکھتے ہیں اور ایک شہر کے علماء دوسرے شہروں کے علماء سے اختلاف رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہم سب کو معلوم ہے کہ اہل مکہ میں سے ایسے علماء بھی ہیں جو عطاء کے قول سے اختلاف نہیں کرتے اور ایسے بھی ہیں جو ان کے قول کے مقابلہ میں دوسروں کے اقوال اختیار کر لیتے ہیں۔ پھر زنجی (زنکی)، ابن خالد بھی فتویٰ دیتا ہے اور بعض لوگ ایسے بھی فقہی مسائل میں دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں۔ اور بعض سعید بن سالم کے قول کی طرف میلان رکھتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک کے اصحاب دوسرے کی تضعیف کرتے ہیں۔ اور حد اعتدال سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ مجھے یہ بھی معلوم ہے کہ اہل مدینہ سعید بن المسیب کو دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں۔ لیکن ان کے بعض اقوال کو ترک بھی کر دیتے ہیں۔ پھر ہمارے زمانے میں کچھ لوگ پیدا ہوئے جن میں سے امام مالک بھی ہیں۔ بہت سے لوگ انہیں دوسروں پر مقدم رکھتے ہیں اور کچھ لوگ وہ بھی ہیں جو ان پر جرح کرتے ہیں اور ان کے مسلک کی تضعیف کرتے ہیں۔ اسی طرح مغیرہ بن حازم اور در اور دی کے متعلق میں دیکھتا ہوں کہ کچھ لوگ ان کے مسلک پر عمل پیرا ہیں اور دوسرے ان کی مذمت کرتے ہیں۔ اسی طرح کوفہ میں ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو ابن ابی لیلیٰ کے مسلک پر عمل ہیں اور قاضی ابو یوسف کے مذاہب کی مذمت کرتے ہیں اور دوسرے وہ ہیں جو قاضی ابو یوسف کی طرف بائیں ہیں اور ابن ابی لیلیٰ کی مذمت کرتے ہیں۔ اور کچھ لوگ امام ثوری کی طرف میلان رکھتے ہیں اور دوسرے اس کے بالمقابل حسن بن صالح کے قول کو حجت سمجھتے ہیں؟

اس کے علاوہ اہل اصناف کے اختلاف کے بارے میں مجھے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ کچھ لوگ عطاء کو علمی مرتبہ میں تابعین پر مقدم رکھتے ہیں اور بعض ابراہیم نخعی کی تقدیم کے قائل ہیں۔ پھر ہرگز وہ اپنے پیشوا کے بارے میں مبالغہ سے کام لیتا ہے۔ یہ ہے ان علماء کا حال جو فقہیہ شہر کھاتے ہیں۔

پھر اہل اصناف میں یہ اختلاف اس قدر شدت اختیار کر گیا ہے کہ بعض مفتی لوگ حلف اٹھا کر کہہ دیتے ہیں کہ ان کے لئے

اس کے فقیر عقل یا جہالت کی بنا پر فتویٰ دینا جائز نہیں ہے، اطفال کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ خاموش رہے اور دوسرے اہل علم فتویٰ دیں اور دوسرے اہل شہر اسے جاہل بتاتے ہیں اور منصب افتار کا اہل نہیں سمجھتے۔ یہ ہر شہر کی عام حالت ہے۔ پس جب ان میں باہم اختلاف کا یہ عالم ہے تو یہ کیونکر تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ یہ لوگ تفقہ عام ہاں اس کے کسی ایک فقہی مسئلے پر متفق ہو سکتے ہیں امام شافعی کی ان تصریحات سے ظاہر ہوتا ہے کہ گویا ہر شہر کے فقہاء میں اس قدر اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان میں کوئی ایسا فقیہ مقرر نہیں ہو سکتا جس کی نقاہت کے سب لوگ معترف ہوں اور ہر بلاد مختلفہ کے فقہاء میں اس قدر اختلاف پایا جاتا ہے کہ وہ کسی ایک عام فقہ پر جمع نہیں ہو سکتے۔ اور نہ کسی مسئلہ میں ایک رائے پر اتفاق کر سکتے ہیں۔

پھر اس کے بعد امام شافعی ایک دوسرا محنت پیدا کرتے ہیں کہ جن علماء کے ذریعہ اجماع منعقد ہوتا ہے۔ ان کا کن اصناف کے علماء سے ہونا ضروری ہے۔ کیا علماء کلام بھی ان میں داخل ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ اس طرح ان علماء کے بیان میں اس قدر اعتراضات سے کام لیتے ہیں کہ کسی ایک فقیہ پر بھی ایسے علماء کی علامات واضح طور پر بیان کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اور امام شافعی کا مناظران اعتراض سے تنگ آکر یہ سوال کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ کیا اجماع کوئی چیز بھی ہے؟ تو امام شافعی اسے جواب دیتے ہیں:-

ہاں بحوالہ، فرائض کا ایک بڑا حصہ ایسا بھی ہے جس سے کوئی شخص عدم واقفیت کا اظہار نہیں کر سکتا۔ یہ ایسا اجماع ہے جس کے بارے میں اگر تم اجماع کا دعویٰ کرو تو کوئی بھی تم سے یہ نہیں کہے گا کہ نہیں یا اجماع نہیں ہے۔ پس یہ ہے وہ طریقہ جس سے کسی شخص کو دعوائے اجماع میں سچا کہا جاسکتا ہے۔ کچھ اصول علم بھی ایسے ہیں جن پر لوگوں کا اجماع ہے اگرچہ ان کی فروعیات میں مختلف ہیں۔ لیکن جس اجماع کا تم دعویٰ کرتے ہو، تم اہل اصناف کے اختلاف کو سامنے رکھ کر خود ہی انصاف کرو کہ کیا اس قسم کے مسائل کو "اجتماعی" مسائل کہنا صحیح ہو سکتا ہے؟

امام شافعی نے اپنی کتاب اختلاف الحدیث میں تصریح کی ہے کہ صحابہ اور تابعین میں سے کسی نے بھی اصول فرائض کے سوا کسی ایک مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ نہیں کیا۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ:-

اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، تابعین اور تبع تابعین اور اس کے بعد کے علماء میں سے

کسی نے بھی ان فرائض کے سوا جن کی پابندی عام مسلمانوں پر فرض ہے، کسی اور مسئلہ میں اجماع کا دعویٰ نہیں کیا۔

اور میرے علم میں روئے زمین پر کوئی ایسا عالم نہیں ہے اور نہ وہ جسے لوگ اہل علم کا خطاب دیتے ہوں

جس نے اس مسلک سے انحراف کیا ہو۔

مذکورہ بالا بیان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ فرائض کے سوا جن کا شمار ضروریات دین میں ہے اور جن کا کہ کوئی شخص رکن دین ہونے کی وجہ سے انکار نہیں کر سکتا۔ کوئی عالم کسی مسئلے میں دعوائے اجماع پر اصرار نہیں کر سکتا۔ کیونکہ کسی مسئلہ کو اجماعی خیال کرنے کے بعد جلد ہی معلوم ہو جاتا ہے کہ اس میں دوسرا اختلافی قول بھی ہے۔

یہ تھے امام احمد کے زمانہ میں اجماع کے متعلق نظریات اجماع و نظر کا موضوع بنا ہوا تھا۔ اور جس کے متعلق مناظرات مباحث میں اکثر لوگ اوجھڑتے تھے۔ اور ہر مناظر یہ کہہ دیتا آسان سمجھتا تھا کہ یہ اکثر اہل علم کی رائے ہے۔ یا اہل علم کا اس مسئلہ پر اجماع ہے۔ اور دوسرا اس دعویٰ کی تردید کرتا اور اسے اہل علم کی طرف منسوب کرنے میں اختلاف ظاہر کرتا تھا۔ بلکہ امام اوزاعی جیسا شخص جو شام میں امام کی حیثیت رکھتا ہے یہ دعویٰ کر دیتا ہے کہ عامہ اہل علم دو گھڑوں کا حصہ دلاتے ہیں۔ امام ابو یوسف اس کے دعوائے اجماع کا انکار کرتے ہیں اور اس کے احتجاج کو یہ کہہ کر رد کر دیتے ہیں کہ پہلے یہ تبلیغ کر وہ اجماع کرنے والے تھے کون؟

پھر دیکھئے امام شافعی استقرائی طریقے سے امتناع اجماع ثابت کرتے ہیں یا کم از کم اس کا دشوار ہونا ظاہر کرتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں کہ فرائض کے سوا کسی اور مسئلہ میں دعوائے اجماع پر کوئی عالم اصرار نہیں کر سکتا۔ اب امام احمد آتے ہیں وہ ان دعادی اور ان کے بطلان کو دیکھتے ہیں۔ اور اجماع کے متعلق امام شافعی سے صحیح نظریہ کا درس لیتے ہیں جن کی عقل علمی پر وہ بہت فریفتہ تھے اور انہیں اس بات کی حرص تھی کہ وہ کہہ سکیں امام شافعی سے ملاقات پر ان کی ذہانت سے استفادہ حاصل کریں گے۔ اس بنا پر راجح یہی ہے کہ امام احمد دین کے امور معلومہ ضروریہ کے سوا وجود اجماع کو مستبعد قرار دیتے تھے۔ امام احمد چونکہ اس امر میں بہت محتاط تھے کہ علماء کی طرف وہ بہت منسوب کریں جو انہوں نے نہ کہی ہو یا غلط بات کا اقرار کریں۔ اس لئے جب کسی مسئلہ غیر مختلف فیہا کے ساتھ احتجاج کرتے تو یہ نہیں کہتے تھے کہ اس پر اجماع ہے۔ بلکہ تو رعایہ کہتے کہ جہاں تک مجھے علم ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا خیال یہ تھا کہ اجماع کا علم دشوار ہے۔ بلکہ اصولی فرائض کے سوا کسی مسئلہ میں اجماع ناممکن ہے۔ جیسا کہ امام شافعی کا خیال تھا۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ضروریات دین کے سوا، جن کا کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا، دعوائے اجماع ناممکن ہے۔ چنانچہ

(سنة اختلاف الحديث ص ۱۴۷ بحاشیہ کتاب الام)

حافظ ابن القیم ذکر کرتے ہیں کہ امام احمد بن حنبل بھی امام شافعیؒ کی طرح دعوائے اجماع کا انکار کرتے تھے۔ وہ لکھتے ہیں:-

امام احمد نے اس شخص کی تکذیب کی ہے جو اجماع کا دعویٰ کرتا ہے اور حدیث ثابت پر اس کی تقدیم کو

جائز نہیں سمجھتے۔ اسی طرح امام شافعی اپنے رسالہ جدیدہ میں یہ سبک اختیار کرتے ہیں کہ جس مسئلہ میں اختلاف

معلوم نہ ہو اس کے متعلق یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس پر اجماع ہے۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل کہتے ہیں۔ امام حنین نے اپنے والد سے سنا وہ فرماتے تھے۔ جس مسئلہ کے بارے میں کوئی شخص

اجماعی ہونے کا دعویٰ کرے وہ جھوٹ ہے اور اجماع کا ادعا کرنے والا شخص جھوٹا ہے۔ اسے کیا معلوم کہ اس میں کسی نے

اختلاف کیا ہو اس لئے دعوائے اجماع کی بجائے اسے یہ کہنا چاہیے کہ مجھے معلوم نہیں کہ اس بارے میں کس نے اختلاف کیا

ہے۔ امام احمد اور دیگر ائمہ حدیث کے نزدیک آنحضرت کی حدیث اس بات سے بالاتھیں کہ ان پر اجماع کو مقدم رکھیں

محض اس لئے کہ اس کے مخالفت کا علم نہیں ہے۔ اگر یہ بات جائز ہوتی تو نصوص بیکار ہو جاتے۔ یہی وجہ تھی جس کی بنا

پر امام احمد اور شافعی نے دعوائے اجماع کا انکار کیا ہے۔

ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد اور ان کے شیخ امام شافعی
امام احمد مطلق اجماع کے منکر نہ تھے اس معاملہ میں ایک ہی مسلک پر قائم تھے اور وہ یہ تھا کہ اجماع حجت

ہے۔ لیکن محض ادعا سے اگر کوئی شخص اس کے نصوص پر مقدم ہونے کا دعویٰ کرتا تو اسے قبول نہ کرتے اور ان دونوں کا مسلک

یہ تھا کہ وہ مسائل جن میں کوئی خلافت نظر نہ آتا ہو ان کے بارے میں اجماع کا دعویٰ کرنے کی بجائے یہ کہہ دینا کافی ہے کہ اس مسئلہ

کسی قسم کا اختلاف ہمارے نظر میں نہیں ہے اور کسی عالم کے سامنے ایسے مسائل کا آجانا جن کے بارے میں اسے کسی قرن میں اختلاف

نظر نہ آتا ہو کچھ مستبعد نہیں ہے۔ بلکہ یہ بات امور واقعہ سے ہے اور اسے ان مسائل کو قبول کر لیا چاہیے تاکہ سب کے

خلافت وہ الگ راہ اختیار نہ کرے۔ لیکن اگر اس کے خلافت کوئی حدیث مل جائے تو پھر کسی دوسری چیز کی طرف التفات

نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اگر وہ ایک گروہ کے قول کو چھوڑ کر دوسرے گروہ کے قول کو اختیار کر سکتا ہے تو جب وہ قول حدیث رسول

صلی اللہ علیہ وسلم کے خلافت ہو اس وقت اسے بالادلی ترک کر دینا چاہیے کیونکہ آنحضرت کے قول کے بعد کسی دوسرے قول کی

ضرورت نہیں ہے۔

مذکورہ بالا بیانات کی روشنی میں ہم دو نتیجوں تک پہنچتے ہیں:-

۱ اول یہ کہ احمد تمام مسائل میں وجود اجماع کی مطلق نفی نہیں کرتے تھے۔ بلکہ ان دعاوی کی نفی کرتے تھے۔ جن کے بارے میں اس عصر کے علماء اجماع کا دعویٰ کر رہے تھے جیسا کہ امام ابو یوسف نے امام اوزاعی کے اس ادعا کی نفی کی کہ عامہ اہل علم کا مسلک ہے جیسا کہ امام شافعی نے اپنے مناظر کے دعویٰ کی تردید کی۔ جو اجماع کا نام لے کر صحیح حدیث کو رد کر دینا چاہتا تھا۔

۲ دوم یہ کہ امام احمد یہ بات مانتے تھے کہ بہت سے مسائل ایسے بھی ہیں جن کے بارے میں کسی کا اختلاف معلوم نہیں اور جب کسی مسئلہ میں حدیث نہ پاتے تو ان مسائل سے احتجاج کرتے لیکن ان میں اجماع کامل کا دعویٰ نہیں کرتے تھے بلکہ یہ کہتے کہ مجھے اس کے بارے میں اختلاف معلوم نہیں ہے۔ یہ محض دینی احتیاط تھی۔ علاوہ ازیں حق بات بھی یہی ہے۔ جیسا کہ ہم امام شافعی سے نقل کر چکے ہیں۔

امام احمد وجود اجماع کے منکر نہ تھے | جب یہ بات ثابت ہے کہ امام احمد سرے سے وجود اجماع کی نفی نہیں کرتے تھے بلکہ مسائل جدیدہ میں اجماع کی نفی کرتے تھے۔ جب وہ دلیل کے مقابلہ میں استعمل ہوتے، تو یہ عقائد اس کے وجود کا انکار نہیں تھا جیسا کہ نظام اور بعض شیعہ حضرات کا خیال ہے۔ بلکہ امام احمد جب اجماع کا نام لیتے تھے تو اس کے وجود یا عدم وجود سے بحث نہیں کرتے تھے۔ بلکہ اس کے علم کے متعلق بحث کرتے تھے۔ اسی لئے وہ فرمایا کرتے :-

”مجھے اس کے خلاف کوئی بات معلوم نہیں ہے۔“

اور یہ الفاظ جس طرح وجود مخالف کی نفی نہیں کرتے تھے۔ اسی طرح مخالف کے وجود کو بھی ثابت نہیں کرتے تھے۔ لہذا تمام نزاع اس کے علم کے بارے میں تھی کہ وجود کے متعلق، کیونکہ کسی چیز کے وجود کے متعلق بحث کرنا ممکن ہے یا محال۔ محض ایک فلسفی بحث ہے اور امام شافعی اس پر اپنے فلسفہ اجتماعی کی حیثیت سے غور کر چکے تھے۔ لیکن امام احمد اس پر وقائع و فتاویٰ کی حیثیت سے نظر ڈالتے تھے نہ کہ فلسفی نقطہ نظر سے۔ اس لئے وہ مسائل میں اس امر پر التفکر لیتے تھے کہ اس مسئلہ میں مجھے اختلاف معلوم نہیں اور جو شخص دعوائے اجماع کرتا۔ اس کی تکذیب کر دیتے۔ کیونکہ ہر سکتا تھا کہ اس میں قول مخالف موجود ہو اور اسے اس کا علم نہ ہو۔ چنانچہ کتاب المدخل الی مذہب الامام بن حنبل میں ہے :-

اصل نقطہ نظر

اس سے کسی شخص کو اس دہم میں مبتلا نہیں ہو جانا چاہیے۔ کہ امام احمد عقلی طور پر اجماع کا انکار کرتے تھے۔ وہ تو صرف کسی
 عرصے کے لیے اتفاق کر لیا ہو اور اس مدعی اجماع کو سب کے اقوال کا علم ہو گیا ہو۔ تم جانتے ہو کہ عادتاً ایسا ہونا مشکل ہے۔ جیسا کہ
 انصاف پسند شخص سمجھتا ہے جو جو دو تقلید کے بندھن سے آزاد ہو۔ ہاں ایسے اجماع کا علم صرف عہد صحابہ کے بارے میں ممکن ہے۔
 کیونکہ ایک تو اس وقت مجتہدین کی قلت تھی اور دوسرے محدثین نے ان کے فتاویٰ و آثار کو خوب نقل کیا ہے۔ لہذا کسی عقل مند کے لئے
 مناسب نہیں ہے کہ امام احمد پر مطلق اجماع کے انکار کی ہمت لگا کر ان پر افتراء پر دازی کرے۔

اس تصریح سے معلوم ہوا کہ امام احمد دعویٰ اجماع کا انکار بحیثیت وقوع کے نہیں کرتے تھے۔ بلکہ صرف لحاظ علم کے اس
 کی نفی کرتے تھے۔ اگرچہ ان کے الفاظ سے وقوع فی الجملہ کا مستبعد ہونا ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ امام احمد کی یہ مراد نہ تھی۔
 اور جب اجماع کی نفی کی بنا عدم علم پر ہے تو جب اسباب علم داخل ہوں تو رد و انکار نہیں ہو سکتا۔ اور یہ بات صرف
 عصر صحابہ کے متعلق ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہد میں علماء صحابہ صرف مدینہ میں مقیم تھے۔ اور دوسرے
 شہروں میں اب تک منتشر نہیں ہوئے تھے۔ لہذا یقین ممکن ہے کہ انہوں نے کسی رائے پر اجماع کر لیا ہو۔ اور ان کا یہ اجماع قرناً بعد قرن
 منتقل ہوتا چلا آیا ہو۔ مثلاً جمع قرآن پر صحابہ نے اجماع کیا اور اس اجماع کو آنے والی نسلاں نے معلوم کر لیا۔ اسی بنا پر بعض علماء کا قول
 ہے کہ امام احمد صرف اجماع صحابہ کو مستبر سمجھتے تھے۔ کیونکہ اس کی نقل کثرت سے ہوئی اور اسباب علم بھی موجود ہیں اور صحابہؓ کے
 بعد وہ دعویٰ اجماع کا محض اس بنا پر انکار کرتے ہیں کہ ان کے متعلق اسباب علم کی کمی ہے۔ کیونکہ اس کے بعد علماء مختلف اصناف میں
 منتقل ہو گئے اور ان کی کثرت اس قدر ہو گئی کہ ان میں باہم اتفاق بھی دشوار ہو گئی۔ بلکہ وہ حد شمار سے بھی تجاوز کر گئے اور ان کی کامل کثرت
 مشکل ہو گئی۔ جیسا کہ امام شافعیؒ نے "جماع المسلم" میں بیان کیا ہے۔

ہم یہ بات ثابت کر چکے ہیں کہ امام احمد وہ قول قبول کرتے تھے جس کے کوئی دوسرا قول مخالفت نہ ہوتا۔ اور اگر اس مسئلہ میں کوئی
 حدیث نہ ملتی تو اس سے تمسک کر لیتے۔ اور اسے حجت مانتے تھے یہ محض فرط ورع کے باعث تھا۔ اور اس بات سے گریز کرتے تھے کہ
 کسی ایسے مسئلہ میں دھاپے پانے سے فتویٰ دیں جس میں پہلے فقہاء نے اجتہاد کیا ہو اور ان کے قول کے خلاف دوسرا قول منقول نہ ہو۔
 اگر نفی علم بالمخالفت کسی چیز پر دلالت کرتا ہے تو صرف اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اکثر یا جمہور علماء کی یہ رائے ہے۔ کیونکہ اگر

اس کے خلاف بھی معقول تعداد کی رائے ہوتی تو وہ بھی اسی طرح نقل ہوتی۔ اور لوگوں کے اندر مشہور ہو جاتی اور مخالف کا علم ہو جاتا۔ اسی بنا پر بعض علماء کا قول ہے کہ امام احمد کے نزدیک کثرتِ آراء سے اجماع منعقد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ اسی بات سے استدلال کر لیتے تھے جس کے خلاف کا انہیں علم نہ ہو۔ کیونکہ کسی قول کے خلاف کا علم نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس بات کے ماننے والوں کی کثرت ہے۔ اور وہ ایسے قول کو اتفاق سمجھ کر قبول کر لیتے ہیں۔

اور اکثریت کے قول کو اجماع قرار دینا ابن جریر الطبری، حنفیہ سے ابو بکر الرازی، معتزلہ سے ابو الحسن النخاط اور بعض کا مسلک ہے۔ طوفی نے اس مسلک پر امام احمد کے قول کی تخریج کی ہے۔ جس طریق پر کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔

جب کثرتِ آراء کو ہم نے اجماع مان لیا ہے تو امام احمد کے نزدیک وہ حجت ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اس کا مرتبہ صحیح حدیث کے بعد اور قیاس سے قبل ہے۔ کیونکہ قیاس مرتبہ میں اولیٰ اور ضعیف ترین چیز ہے۔ اور امام احمد صرف ضرورت کے وقت اس سے اہم لیتے تھے۔ اور جب دیکھتے کہ انہیں عزائم اور شذوذ کی طرف لے جا رہا ہے تو اسے ترک کر دیتے تھے۔ اجماع کے بارے میں امام احمد کی رائے کو دو حصوں پر تقسیم کر سکتے ہیں۔

اجماع کے دو درجے

۱۔ درجہ علیا اور یہ اجماع صحابہ کا ہے، بلکہ لوگوں کا اصول فرائض پر اور صحابہ کا ان مسائل پر جو ان کے سامنے پیش آئے اور وہ اس پر تبادلہ خیال کرنے کے بعد ایک معین نتیجہ پر پہنچ گئے۔ یہ دونوں قسم کا اجماع اول درجہ کا اجماع ہے۔ یہ اجماع حجت ہے۔ کیونکہ اس کی بنیاد کتاب اللہ اور سنت صحیحہ پر ہے۔ اور یہ امتی قوی حجت ہے کہ کوئی صحیح حدیث اس کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ صحابہ آنحضرت کے اقوال و افعال اور تقریرات کو روایت کرنے والے ہیں تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ وہ کسی ایسی بات پر متفق ہو جائیں جس کے خلاف کوئی حدیث موجود نہ ہو۔ جسے نہ انہوں نے ذکر کیا ہو اور نہ اس کی منہم و تخریج پر تبادلہ خیال کیا ہو۔ ان کے دور کے بعد اگر کوئی حدیث اس کے خلاف مروی ہو تو اسے شاذ سمجھا جائے گا۔ جس کا معارضہ موجود ہے۔ اور یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ امام احمد ایسی حدیث کو ترک کر دیتے تھے جس کے معارضہ دوسری قوی روایت موجود ہو۔

۲۔ اجماع کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ ایک رائے مشہور ہو گئی ہو اور اس کے خلاف کوئی قول قطعاً معلوم نہ ہو۔ اگر ہم اس قسم کو اجماع کہیں تو یہ اجماع کا دوسرا درجہ ہوگا۔ اس کا مرتبہ حدیث صحیح سے کم اور قیاس سے اوپر ہے۔ کیونکہ اگر اس کے خلاف کسی فقیر کا قول مل جائے تو البتہ اجماع باطل ہو جاتا ہے۔ پس اگر اس کے خلاف حدیث مل جائے تو اسے بدرجہ اولیٰ باطل ہونا چاہیے۔ اجماع کی قسم عہد صحابہ کے بعد اپنی تابعین کے دور میں پائی جاسکتی ہے۔

اب بہتر ہو گا کہ ذیل میں ہم چند مسائل ذکر کریں جنہیں امام احمد اور دیگر صحابہ نے اس حیثیت سے قبول کیا کہ ان کے خلاف کا انہیں علم نہیں تھا۔ یا اگر تھا تو شاید تھا جس کی کوئی وقعت نہیں۔ حافظ ابن القیم نے چند ایسے مسائل بیان کئے ہیں جن کے استنباط کی بنیاد فی الجملہ قیاس پر ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

مَجْعٌ عَلَيْهِ قِيَاسٌ كِيْ اِيْكَ مِثَالٍ كَتَبْتُ لِيْ سَوَادٍ مِّنْ تَشْكَارِيْ جَانُورٍ كِيْ تَشْكَارِيْ كِيْ هِيَ - جَنِيْبِ اَيْتٍ ۱ -
وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ
مُكَلِّبِيْنَ

کے تحت کتوں پر قیاس کر لیا گیا ہے۔ اسی طرح آیت کریمہ:-

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ
مِنْ مُحْصَنَاتٍ بِرَقِيَّاسٍ كَرِهِيَ

اور جو لوگ پرہیزگار عورتوں پر بدکاری کا الزام لگائیں۔ (۲۴ - ۲۵)
مِنْ مُحْصَنَاتٍ بِرَقِيَّاسٍ كَرِهِيَ
فَاِذَا اُحْصِنَتْ فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ
نَّعَلِيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ
مِنَ الْعَذَابِ

میں لوڑیوں پر غلاموں کو (جہور کے نزدیک) قیاس کر لیا گیا ہے۔ اگرچہ شاید طور پر اس کے خلاف بھی بعض کا قول ہے۔ اسی طرح جہور کا اجماع ہے کہ دو بہنوں پر قیاس کر کے دو لڑکیوں کو بھی دو تہائی درتہ دیا جائے گا۔ یہ سب اجماعی مسائل ہیں جن کا کہ امام احمد اور دیگر فقہار احترام کرتے ہیں اور ان کے خلاف کچھ سوچتے ہی نہیں۔

گزشتہ تصریحات سے معلوم ہوا کہ امام احمد صرف اس اجماع کو اجماع حقیقی مانتے ہیں جس پر صحابہ کرام تبادلہ نظر و فکر کے بعد متفق ہو گئے ہوں اور انہوں نے احکام قرآنی اور سنت نبوی پر مذکورہ کر لیا ہو اور آخر کار ایک رائے متعین کر لی ہو اور اسے بحول بنالیا ہو یا اگر اس کا تعلق مملکت کے کسی شعبہ سے ہے تو قانون نافذ ہو چکا ہو۔ اب رہا صحابہ کے علاوہ دوسروں کا اجماع تو اس کا علم نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ وقت نظر سے کام لینے والے علمائے اس کا اعتراف کیا ہے۔ جیسا کہ امام شافعی نے اپنے مجاہدات میں اشارہ فرمایا ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں:-

جو شخص انصاف پسند ہے وہ اس حقیقت کو خوب جانتا ہے کہ علماء مشرق و مغرب کے پورے اقوال کا
اجالی علم بھی نہیں ہو سکتا۔ چہ جائیکہ ہر مسئلہ کی تفصیلات سے جانبدارین واقف ہوں اور ہر ایک کے مذہب کی کیفیت
اور اس کے معین قول کو سمجھتے ہوں جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اجماع کے ناقل کو علمائے دنیا کے اقوال کا
علم ہو سکتا ہے تو وہ سراسر اسراف اور حق سے تجاوز اختیار کرتا ہے۔

چنانچہ ابوسعلمہ الاصفہانی لکھتے ہیں کہ صحابہ کا اجماع معتبر ہونے پر تو علماء متفق ہیں۔ صحابہ کرام کے بعد کے اجماع میں
اختلاف ہے، پھر انہوں نے ثابت کیا ہے کہ اس کا علم ہونا ناممکن ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

حق بات تو یہ ہے صحابہ کرام کے سوا دوسروں کے اجماع پر اطلاع پانا مستحضر رہے! اس لئے کہ عصر صحابہ
میں اجماع کرنے والے علماء کی تعداد کم تھی لیکن انتشار اسلام اور کثرت علماء کے بعد اس کا پورے طور پر علم ہونے
کا خیال تک بھی نہیں کرنا چاہیے۔ امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے جو صحابہ کرام سے قریب رکھتے تھے۔ اور
وقت حفظ اور امور تقلید پر شدت اطلاع کے باعث انہیں خاص امتیاز حاصل تھا۔

یہ ہے اجماع کے بارے میں امام احمد کا نظریہ جسے ہم نے منقح کر دیا ہے اور امام احمد سے اضطراب رعایا کے باوجود
اس کی پوری وضاحت کر دی ہے۔ واللہ اعلم۔

۵۔ القیاس

فقہ اسلامی میں قیاس نام ہے ایک غیر منصوص امر کا کسی منصوص کے ساتھ حکم میں ملحق کرنے کا کسی ایسے وصف میں جو دونوں کے مشترک ہونے کی وجہ سے موجب حکم ہو۔ امام شریکانی اس کی تعریف یوں بیان فرماتے ہیں:-
وصف جامع کی بنا پر مذکور کے حکم سے غیر مذکور کا حکم استخراج کرنے کا نام قیاس ہے۔
امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:-

قیاس ایک مجمل لفظ ہے جس میں قیاس صحیح اور قیاس فاسد دونوں داخل ہیں۔ قیاس صحیح وہ ہے جس کا شریعت نے حکم دیا ہے اور وہ دو متماثل چیزوں کو ایک حکم میں جمع کرنے یا مختلف کے درمیان فرق کرنے کا نام ہے پہلی صورت کو قیاس طر وادری دوسری کو قیاس عکس کہتے ہیں۔ اور یہ وہ انصاف کا ترازو ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کو بھیجا۔

قیاس کی یہ تین تعریفیں ہیں جو ہم نے بیان کر دی ہیں۔ کیونکہ ان سے فقہ اسلامی میں قیاس کی حقیقت منکشف ہوتی ہے اور یہ (قیاس) ہر مہمتی کے لئے لادیدی چیز ہے اور اس سے کوئی بھی فقہ مستغنی نہیں ہو سکتا۔ اور یہ قیاس ہے بھی فطرت انسانہ کے عین مطابق، کیونکہ فطرت انسانی کا تقاضا یہ ہے کہ جن اشیائے ادھات باہم متماثل ہوں۔ ان کے احکام میں بھی مساوات کا ہونا ضروری ہے کیونکہ اگر اشیاء متماثلہ کے باہم مربوط کرنے کے اسباب کافی موجود ہوں اور صفات متحدہ بھی پائی جائیں تو ان کو مربوط کرنا عقل عام کا تقاضا ہے اور براہین منطقیہ سے عقلی استدلال کے ناربط مائلت پر ہی قائم ہے جبکہ مقدمات قیاس میں نتیجہ دینے کے شرائط و افرہوں۔ کیونکہ یہ مقدمات صحیح نتیجہ نہیں دے سکتے۔ جب تک ان کی بنیاد اس قاعدہ بدیہیہ پر نہ مانی جائے کہ متماثل مساوات حکمی کا موجب ہوتا ہے

حافظ ابن القیم اس کے متعلق لکھتے ہیں:-

استدلال کا دار و مدار اس پر ہے کہ دو متمثل چیزوں میں مساوات کا حکم لگایا جائے یا دو مختلف چیزوں

میں فرق کیا جائے۔ اگر دو متمثل چیزوں میں تفرق جائز رہتا تو استدلال کی بنیاد شکستہ ہو جاتی، اور اس کے دروازے

بند ہو جاتے۔

یہ ہے قیاس کی حقیقت۔ اور جب واقعہ یہ ہے کہ لوگوں کے حوادث غیر متناہی

ہیں۔ تو فقہ اسلامی میں حسب مرتبہ اقلیت یا کثرت کے ساتھ کام لینا بھی ضروری ہے

خود شریعت قیاس کا حکم دیا ہے

خود قرآن پاک اور حدیث نبوی نے اس کی طرف رہنمائی کی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ قرآن میں ذکر احکام کے ساتھ ان کے اسباب معلل کی طرف اشارے بھی فرما دیتے ہیں۔ یا ان کی اوصاف مناسبتہ کی تصریح کرتے ہیں۔ مثلاً فرمایا۔

وَلَيْسَ لَكَ مِنَ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ

أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا

تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ۔

اور تم سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں۔ کہ دو وہ

توجہ است ہے۔ سو ایام حیض میں عورتوں سے کنارہ کش رہو۔ اور

جب تک پاک نہ ہو جائیں۔ ان سے بقرب نہ کرو۔ (۲۲۲ - ۲۲۳)

اسی طرح قمار بازی اور شراب کی حرمت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا۔

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ

الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ

وَلِيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ

فَقُلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ۔

شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوس کے سبب

تمہارے آپس میں دشمنی اور رنجش ڈال دے اور تمہیں خدا کی

یاد سے اور نماز سے روک دے تو تم کو ان کاموں سے

باز رہنا چاہیے۔ (۵ - ۹۱)

اسی طرح احادیث نبویہ میں بھی اوصاف مناسبتہ یا علل کی جا بجا تصریح کی گئی ہے۔ بلکہ بعض مقامات پر کسی حکم کے قیاس

کے بموجب ہونے کی بھی صراحت ملتی ہے۔ چنانچہ آنحضرت نے گدھوں کے گوشت کو حرام فرمایا ہے۔ اسی طرح جب ایک شخص

نے آنحضرت سے سوال کیا کہ میرے والد پر حج فرض ہے۔ لیکن وہ بیمار نہیں ہو سکتا۔ پھر کیا میں اس کی طرف سے حج کر سکتا ہوں؟ تو

آنحضرت نے فرمایا:-

”ہاں! تم یہ بتاؤ کہ اگر تمہارے والد پر کسی کا قرض ہو اور تم اسے ادا کر دو تو کیا ادا ہو جائے گا؟“

اس شخص نے عرض کی کیوں نہیں۔ آنحضرت نے فرمایا تو بس تم اس کی طرف سے حج کرو۔

اس حدیث پر نظر ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت نے قیاس کے ذریعہ اسے سمجھایا ہے کہ فرضیہ حج کو بھی

ایک طرح کا قرض تصور کرو اور اگر قرض ادا ہو سکتا ہے تو حج بھی ہو سکتی ہے۔

لیکن ان امور مقررہ ثابتہ کے باوجود علماء کا ایک گروہ قیاس کا منکر ہے اور اس کی نفی کرتا ہے اور

ایک دوسرا گروہ ہے جو قیاس کے بارے میں ضرورت سے زیادہ غلو سے کام لیتا ہے، چنانچہ پہلا

فرقیان مختصمان

گروہ علل و معانی اور اوصاف مؤثرہ کی نفی کرتا ہے اور اس بات کو جائز رکھتا ہے کہ شریعت ذو متساوی چیزوں میں تفریق

اور مختلف چیزوں میں جمع کے ساتھ وارد ہو، وہ اس بات کو نہیں مانتا کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے جو احکام مشروع کئے ہیں وہ

علل و مصالح پر مبنی ہیں یا اوصاف مؤثرہ کے ساتھ مربوط ہیں۔ جو ان میں طرہ عکس کی مقتضی ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ

اللہ نے ایک چیز واجب قرار دی ہے اور پھر ویسی ہی چیز حرام کر دی ہے۔ اسی طرح ایک چیز کو حرام قرار دیا ہے

اور اس کی نظیر کو مباح کر دیا ہے۔ اور کسی چیز سے منع کیا، مگر نہ اس لئے کہ اس میں کسی قسم کا مقصد پایا جاتا ہے۔ اسی طرح

کبھی اس چیز کا حکم دے دیتا ہے جو مصلحت و حکمت سے خالی ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں دوسرا گروہ ہے جو قیاس

کے بارے میں غلو سے کام لیتا ہے اور ضرورت سے زیادہ توسع کا قائل ہے۔ یہ لوگ دو متفرق چیزوں کو کسی ادنیٰ سے

شبہ پر جمع کر دیتے ہیں اور کسی وصف کو علت قرار دے دیتے ہیں جس کا علت ہونا مستعمل ہوتا ہے۔ اور اگر کہیں اللہ تعالیٰ

یا اس کے پیغمبر نے ظن و تخمین سے حکم لگایا ہے تو اسے سبب قرار دے لیتے ہیں۔ اس مسلک کے مذہب ہونے پر سلف کا اجماع ہے

بہر حال قیاس کے بارے میں یہ دو فریق ہیں جو باہم بحث و پیکار میں مشغول ہیں۔ ایک وہ ہے جو اس کی نفی میں ضرورت

سے زیادہ غلو کر رہا ہے۔ یہاں تک کہ انہیں نے شرع اسلامی میں غزوہ فکر سے بھی لوگوں کو عاری کر دیا ہے۔ اور دوسرا گروہ اس کے اثبات

میں مبالغہ آمیزی سے کام لے رہا ہے۔ اور اوصاف کو علل مؤثرہ سمجھ کر طرہ عکس سے ان کے مقتضی کے مطابق حکم لگا رہا ہے

پھر ان اوصاف کو عمومی قرار دے کر نصوص سے ان کا معارضہ کرتا ہے اور بعض کی حالت تو یہ ہے کہ وہ نص محفوظ اور علل متسلک

میں موازنہ کرنے لگ جاتے ہیں۔

امام احمد کا مسلک

امام احمد چونکہ بیک وقت محدث بھی تھے اور فقیہ بھی، لہذا انہوں نے قیاس کے بارے

میں ایک معتدل راہ اختیار کی نہ تو قیاس کی مطلق نفی کی جیسا کہ ظاہریہ کا مسلک ہے کہ وہ نصوص

کے علاوہ کسی چیز کی طرف دھیان ہی نہیں دیتے۔ اس طرح انہوں نے اپنے لئے آسان راہ پسند کر لی ہے۔ اور استقنار کی مصیبت

سے نجات حاصل کر لی ہے۔ لوگ ان کے پاس اس طرح استقنار کے لئے نہیں جاتے تھے جس طرح کہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ

امام شافعیؒ کی بارگاہ میں حاضر ہوتے تھے۔ اور نہ امام احمد نے عراقیوں کی طرح اس میں غلو سے کام لیا۔ جنہوں نے امام ابو حنیفہؒ

اور ان کے تلامذہ جیسی مستیاں پیدا کیں۔ انہوں نے علل صرودہ کو نصوص اور فتاویٰ صحابہ کے مقابلے میں لاکھڑا کیا۔ امام احمد نے

قیاس کو مانا اور اس کے قائل ہو گئے چنانچہ ابن قدامہ الحنبلیؒ نے الروضۃ میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ:

”کوئی شخص بھی قیاس سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔“

یہ بالکل درست بات ہے کیونکہ جو فقیہ اقرار کا کام کرتا ہے وہ لامحالہ قیاس پر مجبور ہے۔ کیونکہ لوگ ایسے حوادث سے دوچار

ہوتے رہتے ہیں جو غیر منصوص کے منصوص پر قیاس کے مقتضی ہیں اور فقیہ کے لئے یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر حادثہ میں کتاب و سنت یا فتاویٰ

صحابہ سے دلیل پیش کرے۔ پھر جب اسے نص یا صحابی کا فتویٰ نہیں ملتا تو اس صورت میں اگر وہ فتویٰ نہ دے تو لوگ پریشانی میں مبتلا ہو

جاتے ہیں اور انہیں اپنے اعمال کے سلسلہ احکام دینی کا علم حاصل نہیں ہو سکے گا اور یا پھر لوگوں کی تکلیف دوز کرنے کے لئے قیاس

سے کام لے تاکہ ارشاد و ہدایت کا فریضہ سرانجام دے سکے ورنہ اس معاملہ میں توقف تو کچھ بھی مفید نہیں ہو سکتا۔

جب امام احمد سے یہ قول منقول ہے کہ قیاس سے کوئی فقیہ بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اس کے بالمقابل بعض علماء نے

یہ بھی اذعا کیا ہے کہ امام احمد سے ایسی عبارات مروی ہیں جو انہیں قیاس کے منکرین کی صف میں کھڑا کر دیتی ہیں۔ چنانچہ ان سے

روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”فقیہہ کو ”نقہ مجمل“ اور قیاس کے بارے میں گفتگو سے اجتناب کرنا چاہیئے۔“

پس اس عبارت سے صراحت کے ساتھ معلوم ہوا کہ قیاس کے بارے میں گفتگو سے اجتناب واجب ہے لیکن

تقاضی ابو یعلیٰ الحنبلیؒ اس کلام کی تاویل کرتے ہوئے لکھتے ہیں: یعنی نص کے ہوتے ہوئے قیاس سے کام نہ لے کیونکہ ایسی صورت

میں قیاس ناقابل اعتبار بلکہ فاسد ہے۔ ورنہ تمام فقہاء اپنے اپنے ذوق کے مطابق قیاس سے کام لیتے رہے ہیں۔

علاوہ ازیں عام حوالہ اس امر پر متفق ہیں کہ امام احمد بن حنبلؒ قیاس سے کام لیتے تھے۔ یہ لوگ اپنے اس قول کی تائید میں

امام احمد سے کچھ عبارتیں اور بعض فروع پیش کرتے ہیں جو ان سے منقول ہیں۔ ان کے طریق استنباط سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قیاس کے منکر نہیں تھے۔ بلکہ اسے صحیح مانتے تھے۔

امام احمد کے اصحاب اور ان کے اصحاب کے تلامذہ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام صاحب قیاس کے قائل تھے۔ ان کے بہت سے احکام مستنبطہ قیاس پر مبنی تھے۔ چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں:-

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب نے پیش آنے والے حوادث میں اجتہاد سے کام لیا وہ بعض احکام کو بعض پر قیاس کرتے تھے۔ اور ایک نظیر کا دوسری نظیر سے اعتبار کرتے تھے۔“^۱

اسی طرح امام شافعی کے شاگرد امام مزنی قیاس کے بارے میں گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

آنحضرت کے وقت سے آج تک دینی احکام میں فقہاء برابر قیاس سے کام لیتے رہے ہیں۔ ان کا اس امر پر اجماع ہے کہ حق کی نظیر حق اور باطل کی نظیر باطل ہے۔ لہذا کسی کے لئے بھی قیاس کا انکار جائز نہیں ہے کیونکہ وہ امور میں تشبیہ و تمثیل کا نام ہے۔

ہم حنبلیہ کی اس بات کو قبول کرتے ہیں کہ امام احمد قیاس سے کام لیتے تھے۔ البتہ یہ ضرور کہیں

قیاس بمنزلہ تمہیم کے ہے

اگے کہ اس باب میں وہ توسع سے کام نہیں لیتے تھے بلکہ شدید ضرورت کے وقت وہ اسے استعمال کرتے تھے۔ وہ اس معاملہ میں امام شافعی کے منسلک پر چلتے تھے جیسا کہ خلیل نے ان سے روایت کی ہے۔ چنانچہ خلیل کی کتاب میں امام احمد سے روایت ہے کہ میں نے قیاس کے بارے میں امام شافعی سے دریافت کیا۔ انہوں نے فرمایا:-

”ضرورت کے وقت اس سے کام لیا جاسکتا ہے۔“

چونکہ قیاس سے فتویٰ کی ضرورت مجبور ہو کر کام لیا جاسکتا ہے جبکہ اس سلسلہ میں کوئی نص یا صحابی کا فتویٰ میسر نہ ہو۔ اس لئے امام احمد بھی حدیث صحیح یا صحابی کے فتویٰ کے ہوتے ہوئے قیاس کی طرف دھیان نہیں دیتے تھے۔ بلکہ قیاس کی بجائے ضعیف حدیث کے مطابق فتوے دینے کو ترجیح دیتے تھے۔

۱۔ اعلام الموقعین ص ۱۷۱ ج ۱

۲۔ اعلام ص ۱۷۱ ج ۱

۳۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے الرسائل ص ۲۹۹-۳۰۲ پر قیاس کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار فرمایا ہے۔ جو مطالعہ کے قابل ہے۔ ترجمہ ۱۱

مذہب حنبلی میں قیاس کی اہمیت

بہر حال امام احمد قیاس و اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ اس لئے فقہ حنبلی میں قیاس کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ بلکہ حنبلی نے امام احمد سے بڑھ کر قیاس

کی طرف توجہ دی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ زمانہ کی ضروریات نے انہیں اس پر مجبور کر دیا تھا۔ کیونکہ لوگوں میں ایسے حوادث رونما ہوئے جن کے پیش نظر وہ مجبور ہو گئے کہ فتاویٰ صحابہ اور امور منصوصہ پر قیاس کر لیں اور اپنے امام راہدین حنبلی کے اقوال پر ترجیح دیں اور یہ کام بغیر قیاس کے ممکن نہ تھا اس لئے وہ اس راستہ پر چلے اور اجتہاد و استنباط سے کام لیا۔

وہ علمی فضا جس میں اصول فقہ کی تدوین ہوئی اور امام شافعی کے بعد علمائے اس میں توسیع سے کام لیا۔ اس فضا نے مختلف مذاہب کے علماء کو اس بات پر مجبور کر دیا تھا کہ دراسات علمیہ استنباط کے قواعد عامہ اور قضایا کلیہ کے ذریعہ اپنی عقلی تشنگی کو دور کریں۔ چنانچہ انہوں نے کتاب و سنت سے استخراج کے سلسلہ میں بحث کی اور ضوابط استنباط کی وضع میں حصہ لیا۔ اس کے علاوہ اجتہاد بالرائے کے دیگر اقسام سے بھی مثلاً استصحاب، مصالح، مسئلہ، استحسان وغیرہ پر غور و خوض کیا۔

چنانچہ اس سلسلہ میں ایسے علماء و محققین بھی ہمارے سامنے آتے ہیں جنہوں نے اصول فقہ میں بہت سی بلند پایہ کتابیں تصنیف کیں۔ ان میں علی بن محمد بن عقیل البغدادی المتوفی (۵۱۳)، ابو یعلیٰ محمد بن الحسن الفزار المتوفی (۴۵۸)، ابوالخطاب محفوظ بن احمد بن الحسن البغدادی المتوفی (۴۹۵) طوئی، امام ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ حافظ ابن القیم خاص طور پر قابل ذکر ہیں اور مصالح و مسائل کی بحث میں ہم طوئی کے نظریات پر بحث کریں گے۔

ان لوگوں نے اصول فقہ پر بہت سی تصنیفات لکھیں۔ اس علم کے قواعد بیان کرنے میں غور و خوض سے کام لیا۔ قیاس پر خصوصیت کے ساتھ گفتگو کی۔ خصوصاً ابن تیمیہ اور ابن القیم نے فقہ اسلامی میں قیاس پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی اور اس سلسلہ میں سلف و صالح کا مسلک اختیار کیا اور امام احمد کے فروع میں جو قیاس کے ماحمی منقول ہیں ان کی وضاحت کی، مقاصد احکام واضح کئے۔ مقاصد شریعت اور غایات احکام کے بیان پر زور دیا۔ ان سب مباحث کے سلسلہ میں انہوں نے صحابہ، تابعین اور ائمہ اربعہ کے مناہج کی عام طور پر اور امام احمد کے مسلک کی خاص طور پر وضاحت کی۔

یہاں پر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مختصر طور پر ان دونوں اماموں کی کتب سے کچھ اقتباسات پیش کئے جائیں اور ان کی روشنی میں یہ دیکھیں

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ اور حافظ ابن القیم

کہ قیاس کے بارے میں امام احمد کا انداز فکر کیا تھا اور فقہ اسلامی کے اصول عامہ میں وہ قیاس کو کس درجہ پر رکھتے تھے؟

امام ابن تیمیہ نے قیاس کے بارے میں جو رسالہ مرتب کیا ہے۔ اس
شرعیات اسلامیہ قیاس کے مطابق ہے کے آغاز میں فرماتے ہیں کہ شریعت اسلامیہ تمام کی تمام نصوص پر مبنی ہے

البتہ جس بارے میں کوئی نص وارد نہ ہو وہاں قیاس فقہی صحیح سے کام لیا جائے گا۔ اور اس سلسلہ میں متقدمین اور متاخرین نے فقہ اسلامی
 کی بعض کتابوں میں جو لکھا ہے کہ یہ چیز قیاس کے مطابق ہے اُدیہ قیاس کے خلاف ہے اور بعض نصوص شرعیہ قیاس کے خلاف ہوتی ہیں
 ان کی غلطیوں کو فاش کیا ہے اور لکھا ہے کہ ان کا یہ کہنا سراسر غلط ہے۔ نصوص شرعیہ یعنی کتاب و سنت میں کوئی چیز بھی خلاف قیاس
 نہیں ہے۔

امام ابن تیمیہ قیاس کو ان اوصاف کے ساتھ مستقید نہیں کرتے تھے جن سے علل کا کام لے کر تعمیم حکم کی جائے جیسا کہ علماء احنفیہ
 کا اصول ہے کہ وہ طرد مقایس کے ذریعہ حکم لگاتے ہیں بلکہ وہ قیاس کو احکام و اغراض اور شریعت کے مقاصد عامہ کا پابند بناتے
 تھے اور حنفیہ کی طرح احکام کو علت منضبطہ کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے۔ وہ کسی بات کے قیاس کے موافق یا مخالف ہونے کا
 معیار اس بات کو قرار دیتے تھے کہ وہ مقاصد شریعت سے مطابق رکھتی ہے یا نہیں جن کا اصل مرجع جلب مصالح اور دفع مفسدات ہے
 پھر اس سلسلہ میں بیان کرتے ہیں کہ نصوص شرعیہ مصلحت اور عدل و انصاف کے موافق ہیں اور اس بارے میں وہ علل منضبطہ مطرودہ سے
 قطع نظر کر لیتے ہیں۔

امام ابن تیمیہ قیاس کی دو قسمیں کرتے ہیں، قیاس صحیح اور قیاس فاسد۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-
قیاس کے اقسام

اصل میں یہاں یہ بات جان لینا ضروری ہے کہ قیاس ایک مجمل لفظ ہے۔ جو قیاس صحیح اور قیاس فاسد
 دونوں کو شامل ہے۔ قیاس صحیح وہ ہے جس کے ساتھ شریعت مطہرہ وارد ہوئی ہے۔ یعنی وہ دو متماثل کو جمع کرنے اور دو مختلف چیزوں
 میں فرق کرنے کا نام ہے۔ اس کی پہلی صورت کو قیاس الطرد اور دوسری کو قیاس عکس کہتے ہیں اور قیاس صحیح دراصل وہ عدل ہے
 جس کو دے کر اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر کو بھیجا۔ قیاس صحیح یہ ہے کہ وہ علت جو اصل (مقتس علیہ) میں بنائے حکم بنتی ہے فرع میں بھی
 موجود ہو اور وہاں کوئی ایسا معارض بھی نہ ہو جو فرع پر حکم لگانے سے مانع ہو۔ ایسا قیاس کہ جسے شریعت اسلامیہ کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ یہی
 حال قیاس بالفاء الفارق کا ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں (مقتس و مقتس علیہ) میں شریعت کی رو سے فرق ہو نہ ہو۔ لہذا قیاس
 کی قسم بھی شریعت کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ اور جہاں شریعت نے بعض انواع کو کسی حکم کے ساتھ مختص کیا۔ جو اس کی جگہ نظر کے

۱۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو کتاب "امام ابن تیمیہ" از پروفیسر کوکن دیم۔ اے ریڈر داس یونیورسٹی ۱۲

خلاف ہے۔ لاجمالہ اس نوع میں کوئی خاص وصف پایا جاتا ہے۔ جو اختصاص حکم کا موجب ہے۔ لیکن اس وصف خاص کا علم بھی خاص خاص علم رکھ ہی ہو سکتا ہے اور قیاس صحیح اس کا پابند نہیں ہے کہ اس کی صحت کا ہر ایک کو علم حاصل ہو۔ پس جو شخص شریعت میں کوئی چیز خلاف قیاس محسوس کرتا ہے تو وہ اس قیاس کے خلاف ہے جو اس کے خود اپنے دل سے بنالیا ہے۔ ورنہ قیاس صحیح ثابت فی نفس الامر کے شریعت کا کوئی حکم بھی خلاف نہیں ہے۔ اور جب ہمیں معلوم ہو کہ فلاں نص قیاس کے خلاف ہے تو پھر وہ قطعاً قیاس فاسد ہو گا یعنی یہ صورت دراصل دوسری صورت سے وصف خاص کے ساتھ متعارض مطلقاً جسے اس کا مثل سمجھ لیا گیا ہے۔ ورنہ شریعت اسلامیہ میں کوئی حکم بھی قیاس صحیح کے خلاف نہیں ہے۔ البتہ قیاس فاسد کے ضرور خلاف ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس فساد کا کسی کو علم نہ ہو۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن تیمیہ دو باتیں ثابت کرنا چاہتے ہیں

۱۔ احکام شریعت میں سے ہر حکم قیاس صحیح کے مطابق ہے جس کی رو سے مماثلت کی صورت حکم مساوات اور تفارق کی صورت میں حکم اختلاف متحقق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اشباہ کے احکام بھی یکساں ہوتے ہیں۔ اور نظائر باہم مختلف نہیں ہو سکتیں۔ کوئی نص اپنی نظیر سے حکم میں مختلف نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ کہنا کہ فلاں حکم قیاس کے خلاف ہے بالکل بے معنی ہے۔ کیونکہ شریعت اسلامیہ کے کسی حکم کے بارے میں یہ جملہ نہیں بول سکتے۔

۲۔ قیاس فاسد ہی نصوص کا مخالف ہوتا ہے۔ کیونکہ قیاس صحیح اس امر کا مقتضی ہوتا ہے کہ فقہاء و دواہم کا لحاظ رکھے۔ یعنی مثبت للحکم میں اتحاد کو مد نظر رکھے اور اس امر کو ملحوظ رکھے کہ دو متماثل نصوص میں کوئی ایسا وصف معارض تو نہیں ہے جو دونوں کے درمیان مشابہت میں لجا۔ کا موجب ہو یا وہ معارض ایک طرف میں وصف مثبت کی تاثیر کا مانع بنے اور وہ وصف ثابت نہ ہو سکے۔ اس صورت میں وہ قیاس صحیح نہیں ہو سکتا۔ بلکہ فاسد ہو گا اور یہ نصوص شرعیہ کے مخالف ہوتا ہے۔ اس صورت میں نص کو مخالف قیاس نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ قیاس کو فاسد قرار دیا جائے گا۔

ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ ارشاد ابن القیم دونوں کا خیال یہ ہے کہ جن نصوص کے بارے میں قیاس کی مخالفت کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ دراصل قیاس کے مطابق ہیں۔ پھر اس توافق کی اساس بیان کی ہے اور نہایت استنباط کے ساتھ بحث کو مدلل کیا ہے۔

لیکن قبل اس کے کہ ہم اس سلسلہ میں متالیں بیان کریں اور ان الامثلہ کی تخریج میں امام ابن تیمیہ کے فکر کی گہرائی بیان کریں۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ اور ان فقہار کے مابین جو بعض نصوص کے خلاف قیاس ہونے کے قائل ہیں۔ جو چیز اختلاف کی اساس اور بنیاد ہے اس کی وضاحت کر دیں۔ عام طور پر فقہاء حنفیہ اس قسم کے الفاظ استعمال کرتے ہیں کہ عام طور پر وہ لکھ جاتے ہیں یہ نص قیاس کے خلاف ہے۔

حنفیہ یہ تو مانتے ہیں کہ جو علت اصل و فرع کے درمیان مشترک ہو وہی قیاس کی بنیاد ہے۔ وہی علت اصل (یعنی مقبض علیہ) میں ثبوت حکم کے لئے مؤثر بنتی ہے۔ پھر اس کے مقتضا کے مطابق وہ حکم فرع میں ثابت ہو جاتا ہے اور وہ علت اور وصف مناسب یا حکمت کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ اس لئے کہ حکمت یا وصف مناسب غیر منضبط اس مصلحت کا نام ہے۔ جو اثبات حکم (امر و نہی) میں شارع کی غرض کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے۔ لیکن علت و وصف عام منضبط کا نام ہے جس کے متعلق ہونے سے اصل اور فرع کے درمیان ارتباط حکمی پیدا ہو جاتا ہے اور علت اکثر حالتوں میں وصف مناسب کے ساتھ متلاقی ہوتی ہے۔ بلکہ دونوں کے درمیان باہمی ملاکت ہی اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ وہ ثبوت حکم کے لئے علت مشترک بنے۔ لیکن کبھی علت متحقق ہوتی ہے اور حکمت نہیں پائی جاتی۔ لیکن یہ چیز وجود حکم میں علت کے مؤثر بننے سے مانع نہیں ہو سکتی۔ اس لئے فقہار کہتے ہیں کہ علت وجود و عدم میں مناط حکم بنتی ہے۔ یعنی جہاں علت موجود ہوگی حکم بھی پایا جائے گا۔ اور جس جگہ علت نہ ہوگی حکم بھی منتفی ہوگا۔ اس کے برعکس حکمت میں یہ قوت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ علت کو عدم کا درجہ دیتے ہیں۔ یعنی یہ ہمیشہ ثبوت حکم کرتی ہے جب کسی امر میں متحقق ہوگی وہاں حکم بھی ثابت ہو جائے گا۔ اس سے اصول متقرر اور احکام منضبط ہو جاتے ہیں۔ نصوص شرعیہ پر چل صحیح ہو جاتا ہے۔ احکام قیاسیہ کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور جو احکام قیاس کے خلاف ہوں لیکن نصوص کے موافق ہوں وہ نص ہی تک محدود رہیں گے اور قواعد فقہیہ کے مقتضی کے مطابق ان کا احراز نہیں ہوگا۔ ہاں مخصوص ہونے کی بنا پر ان کا احترام ضرور کیا جائے گا۔

یہ ان فقہاء قیاسیین کا نظریہ ہے جن کے زبان قلم پر یہ فقرہ ہر وقت جاری رہتا ہے کہ یہ نص خلاف قیاس ہے۔ لیکن امام ابن تیمیہ اور ان کے بالفتح ان کے تلمیذ ابن القیم اور بہت سے علماء رحمہ اللہ اور شاید یہ امام احمد کے نظریہ کے بھی موافق ہو۔ یہ کہتے ہیں کہ وصف مؤثر فی الحکم ہی کا نام حکمت ہے۔ یعنی ایسا وصف مناسب جو شارع کے اغراض عامہ سے اتفاق رکھتا ہو، وہ اغراض عامہ کیا ہیں، جلب مصالح اور دفع مضار یہ لگ اس وصف کو دیکھتے ہیں اور اس علت کو کچھ اہمیت نہیں دیتے جسے حنفیہ نے ان قیود کے ساتھ مقید کیا ہے جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔

جنا بکہ چونکہ وصف ملائم کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ لہذا یہ ممکن ہی نہیں کہ کوئی نص اسلامی مخالف قیاس ہو اور جب وہ اشتباہ و
نظار کے درمیان صلہ رابطہ ہے جو حکمت شرعیہ کا دوسرا نام ہے۔ کو معتبر مانتے ہیں تو کسی نص شرعی کا اپنے نظائر کے مخالف ہونا کیونکر
ممکن ہو سکتا ہے۔ بلاشبہ اس نظریے کا ایک فائدہ بھی ہے۔ یعنی شریعت کے اغراض عامہ بلکہ ہر حکم میں اس کے اغراض کا پتہ چلی جاتا
ہے۔ لہذا ہر اگرچہ یہ نظریہ عجیب سا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن درحقیقت یہ اغراض شریعت کی — خواہ وہ جزئیات ہوں یا کلیات —
وضاحت کرنے والا ہے۔

اگر اس نقطہ نظر کا یہ فائدہ ہے تو حنفیہ وغیرہم کا نظریہ بھی علمی فائدہ سے خالی نہیں۔ یعنی اس سے فقہ اسلامی قواعد محکمہ قویہ
کی صورت میں مضبوط ہو جاتی ہے۔ ورنہ کسی نص کو خلاف قیاس کہنے سے اس نص کو بدنام کرنا یا اس کی قدر و منزلت گرانا مقصد و نہیں ہے۔
کیونکہ باوجود اس کے وہ اس نص کو قبول کرتے ہیں اور اس میں تحقق مصلحت کا اعتراف کرتے ہیں۔ لیکن وہ اپنے کلیہ کو مسطر و ملتے
ہیں کیونکہ اس سے استنباط کے اصول میں ایک قسم کا ضبط قائم رہتا ہے اور قواعد احکام جمع رہتے ہیں۔

وَلِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیْهَا

جنا بکہ اور اگر حنفیہ کے نظریہ میں قیاس کے بارے میں اساسی اختلاف بیان کرنے کے بعد اب ہم
ابن تیمیہ کی تخریجات علامہ ابن تیمیہ کی ان تخریجات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جو ان مسائل سے متعلق ہیں جنہیں حنفیہ
خلاف قیاس کہتے ہیں۔ یہاں ان مسائل کا احصاء تو مشکل ہے اس لئے صرف چند مثالوں کے بیان پر اکتفا کریں گے۔ جن
میں بعض مسائل کلیہ پر مشتمل ہوں گی اور بعض جزئیہ پر جیسا کہ کسی حدیث کو بیان کرنے کے بعد یہ کہنا کہ حنا بکہ کا یہ فیصلہ ہے۔ اور
دوسرے اسے صحیح نہیں سمجھتے اور اس کے مقابلہ میں دوسری قوی حدیث کا اعتبار کرتے ہیں۔ اب ہم ان مثالوں کو بیان کرتے ہیں
فقہائے قیاس (یعنی حنفیہ) اسے خلاف قیاس قرار دیتے ہیں کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص اپنے

حوالہ حقوق کا جو کسی کے ذمہ ہے، دوسرے کو مالک بنا دے اور قرض خواہ (دائن) کی بجائے وہ شخص اس قرض کو وصول

کرے یہ قیاس کے خلاف ہے۔ کیونکہ دین ایک وصف ہے جو کسی کے ذمہ ہوتی ہے۔ لہذا اس پر تسلک جاری نہیں ہو سکتی۔
ہاں مدیون (مقروض) کو اس سے بری کیا جاسکتا ہے۔ علاوہ ازیں حوالہ حقوق حدیث بیع الکافی بالکافی کی عمرم بھی میں
داخل ہے۔ لیکن امام ابن تیمیہ اس قیاس کا لبطہ لان کرتے ہیں۔ اور ثابت کرتے ہیں کہ حدیث مذکور اس پر مطبق نہیں ہو سکتی
چنانچہ فرماتے ہیں:-

حوالہ کے بارے میں جو شخص یہ کہتا ہے کہ یہ خلاف قیاس ہے۔ اس لئے کہ یہ دین کی دین سے بیچ ہے اور یہ ناجائز ہے۔
وہ غلط کہتا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہیں:-

۱۔ اول اس لئے کہ بیع الدین بالدین کی مانعت میں کوئی نص عام ثابت نہیں ہے اور نہ اجماع ہے۔ بے شک
حدیث بیع الکافی بالکافی کی نہی آئی ہے اور کالی اسے کہتے ہیں جس کی وصولی کو توخر کر دیا جائے۔ مثلاً کسی کے ذمہ قرض ہے۔ اور
قرض خواہ اسے وصول کرنے کی بجائے اس میں بیع سلم کرے تو یہ بالاتفاق ناجائز ہے۔ کیونکہ یہ بیع الکافی بالکافی کی صورت
ہے۔ (لیکن حوالہ حقوق اس ذیل میں نہیں آتا ہے)

۲۔ حوالہ ایفاء حق کی قسم سے ہے بیع سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ صاحب حق مدین رحس کے ذمہ قرض ہوا
سے اپنا مال وصول کیے گا تو اسے استیفاء کہا جائے گا۔ اگر دوسرے کے حوالہ کر دے گا تو وہ بھی حق وصول کرتا ہے جو محیل کے ذمہ تھا۔
اسی لئے آنحضرت نے حوالہ کو وفاء دین کے ضمن میں رکھا ہے۔ چنانچہ فرمایا:-

”مال الیہ کا قرض ادا کرنے سے لیت و لعل کرنا ظلم ہے۔ اگر کسی کے قرض کا مالدار شخص پر حوالہ کیا جائے تو اسے قبول کر لینا چاہیے۔“

اس حدیث میں مدین کو ادائے قرض کا حکم دیا ہے اور لیت و لعل سے منع فرمایا ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسا کہ آیت کریمہ

فَاتَّبِعْ سُرَّ بِالْمَحْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ
تو (دارت مقتول کو) پسندیدہ طریق سے (قرار داد کی) پیروی (یعنی مطالبہ
خوبنہا کرنا) اور قائل کو خوشی کے ساتھ ادا کرنا چاہیے۔ (۲۶ - ۱۶۱)

میں مستحق کو حکم دیا ہے کہ معروض کے ساتھ مطالبہ کرے اور مدین کو حکم دیا ہے کہ احسان کے ساتھ ادا کرے۔ اور وفاء دین کوئی خاص قسم کی
بیع نہیں ہے۔ اگرچہ اس میں معاوضہ کی ایک شکل ہوتی ہے لیکن بعض فقہار نے یہ سمجھا ہے کہ وفاء صرف استیفاء دین سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ
بمقرض جب ادائے قرض کا قصد کرتا ہے تو اس کے ذمہ مدین کی مثل ہو جاتا ہے جسے وہ اپنے مال کا مطالبہ کر کے گویا ادا کرتا ہے۔
یہ سراسر تکلف ہے جس کا کہ جمہور فقہار نے انکار کیا ہے۔ اور انہوں نے کہا ہے بلکہ نفس مال کے قبضہ کرنے سے وفاء حاصل ہو جاتی
ہے۔ اس کی ضرورت نہیں ہے کہ مستوفی کے ذمہ دین فرض کریں اور خواہ مخواہ اسے وفاء الدین بالدین کی ذیل میں داخل کریں۔

اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ حوالہ حقوق قیاس سے خارج نہیں ہے۔ یعنی نظائر سے اس کا حکم الگ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ

بیع الکافی بالکافی کی صورت نہیں ہے جس سے کہ منع فرمایا گیا ہے۔ بلکہ یہ تو اپنے حق کی وصولی اور باہم تعاون کی ایک صورت ہے۔

مذہب حنفی کے قیاسات میں حوالہ حقوق قبول کرنے کی وسعت نہیں ہے۔ اگرچہ اس مذہب نے حوالہ دین کو قبول کر

لیا ہے۔ اسی لئے بعض ماہرین قانون اور فقہ اسلامی کے ممتاز علماء نے تسلیم کیا ہے کہ مذہب حنفی حوالہ حقوق کو تسلیم نہیں کرتا۔ لیکن

وسیع و عریض مذہب کے ممتاز فقہار کو یہ حق حاصل ہے کہ جب تیاسات ان پر افتار کے دروازے مذکور ہیں تو مخرج فقہیہ سے کام لیں۔ چنانچہ بعض نے اس کے لئے بھی مخرج فقہی پالیا ہے اور اس کے جواز کا قریب دیا ہے۔ چنانچہ البدائع "میں حوالہ حقوق کے جواز کا ذکر ہے اور اسے یہ سمجھ لیا ہے کہ یہ دین وصول کرنے کے لئے وکیل بنالینے کی ایک صورت ہے۔ البدائع کی عبارت یہ ہے۔

دین کی خرید و فروخت مدیون کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے کرنے میں یہ بات ملحوظ رہے کہ اگر وہ بیع و شرا کی نسبت اس دین کی طرف کریں گے تو جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً یہ کہے کہ فلاں شخص کے ذمہ جو میرا قرض ہے۔ وہ میں نے اتنے میں فروخت کیا یا یہ کہے کہ فلاں کے ذمہ جو قرض ہے۔ اس کے بدلے میں نے یہ چیز خریدی کی تو یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں اصلئے کہ جو چیز دوسرے کے ذمہ ہے اسے تسلیم کرنا اس کی قدرت میں نہیں ہے اور تسلیم پر قدرت انعقاد عقد کی شرط ہے۔ اس کے برعکس اگر مدیون سے اپنے قرض کے بدلے میں بیع و شرا کرے تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ جو کچھ اس کے ذمہ ہے وہ پہلے ہی تسلیم شدہ ہے۔ اور اگر اس عقد کی اضافت دین کی طرف نہ ہو تو جائز ہے۔ اگر کوئی شخص ثمن دین کے عوض کوئی چیز خریدے اور عقد کی اضافت دین کی طرف نہ کرے تاکہ جائز ہو جائے۔ پھر بائع کو اپنے قرضدار پر حوالہ کر دے تو یہ جائز ہے عام اس سے کہ جس دین کا حوالہ کیا گیا ہے اس کی بیع قبل القبض جائز ہے یا جائز نہیں۔ جیسے بیع مسلم وغیرہ طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس دین میں حوالہ جائز نہیں ہے۔ جس کی بیع قبل القبض ناجائز ہو۔ اور یہ بات کچھ صحیح معلوم نہیں ہوتی اس لئے کہ یہ بیع دین کے لئے ایک قسم کی توکیل ہے۔ اور محال نہ ہو گا یا محیل کا وکیل ہے اور تنہا دین کے لئے توکیل جائز ہے خواہ وہ قرض کسی قسم کا کیوں نہ ہو مگر وکیل دیکھ کر نا ایک برابر ہے۔

البدائع کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ حوالہ حقوق کا حنفیہ بھی اقرار کرتے ہیں اور اسے صحیح گردانتے ہیں۔ اور عجب یہ ہے کہ کام یہاں بھی قیاس سے لیا گیا ہے۔ اور اس کی نظیر پیش کی گئی ہے کہ یہ قرض وصول کرنے کے لئے ایک طرح کی رکالت ہے۔ یہ صورت جو بھی ہو اس نقطہ پر فقہ حنبلی اور فقہ حنفی کے خطوط مل جاتے ہیں کہ حوالہ حق قرض وصول کرنے کی ایک صورت ہے۔ یہ از قبیل مبادلہ نہیں ہے۔ اگرچہ معنوی طور پر مبادلہ ہی ہے اور مقصود بھی مبادلہ ہی ہو جیسا کہ صاحب البدائع نے ذکر کیا ہے۔ اگرچہ اس نے اس کے جواز کے لئے یہ شرط کی ہے کہ عقد کی اضافت دین کی طرف نہ ہو۔

اس موقع پر یہ بات فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ زائد از مذہب اور مقام کے بعد کے باوجود یہاں دونوں مسلک نتیجہ میں جمع ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ وہاں تک پہنچنے میں دونوں کے راستے الگ الگ ہیں۔ چنانچہ کاسانی اس نتیجہ تک علت کے طریق سے پہنچا ہے۔ جس پر کہ وجود اور عدل و احکام کا دار و مدار ہے اور وہ اسے انابت سے تعبیر کرتے ہیں۔

لیکن امام ابن تیمیہ کے پیش نظر مقصد شرعی ہے یعنی یہ حق کی وصولی کے لئے تعاون کی صورت ہے۔ اور یہی دونوں فقہاء کے ماستوں میں فرق ہے۔

امام ابن تیمیہ نے شارع کی غرض کو بیان کرنے کے لئے جو مثالیں پیش کی ہیں

مضاربت، مزارعت اور مساقات

ان میں سے عقد مضاربت، عقد مزارعت اور مساقات خاص طور پر قابل

ذکر ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:-

اور انہوں نے کہا کہ مضاربت، مزارعت اور مساقات خلاف قیاس ہیں اور یہ خیال کیا کہ یہ عقود از قسم اجارہ نہیں ہیں کیونکہ یہ معاوضہ (مردوری) پر کام کی ایک شکل ہے اور اجارہ میں عوض اور عوض کا علم ہونا ضروری ہے۔ لیکن جب انہوں نے دیکھا کہ ان عقود میں نہ محنت کی مقدار متعین ہے اور نہ اجرت کی تو کہہ دیا کہ یہ عقود خلاف قیاس ہیں۔ حالانکہ یہ ان کی غلطی ہے۔ اس لئے کہ یہ عقود شرکت کے ذیل میں آتے ہیں اور معاوضات خاصہ کے قبیل سے نہیں ہیں جن میں عوضین کا علم ہونا شرط ہوتا ہے اور مشارکت اور معاوضات دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اگرچہ اس میں بظاہر معاوضہ کا رنگ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح متاسمہ کی جنس بھی معاوضات خاصہ سے الگ ہے۔ اگرچہ اس کی شکل بھی معاوضہ نما ہے۔ یہاں تک کہ بعض فقہاء نے اسے بیع سمجھ کر اس کے لئے بیع کی شرطیں بھی مقرر کر دی ہیں۔

تفصیل اجمال کی یہ ہے کہ جس عمل سے مال حاصل کرنا مقصد ہوتا ہے۔ وہ تین قسم پر ہے۔

۱۔ ایک یہ کہ وہ عمل مقصود بھی ہو معلوم بھی اور اس کی تسلیم قدرت سے باہر نہ ہو۔ یہ اجارہ لازمہ ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ عمل مقصود تو ہو لیکن معلوم نہ ہو یا اس میں کسی قسم کو غرر (دھوکہ) ہو تو اس کا نام "جعالہ" ہے۔ یہ عقد جائر اور

سے مضاربت یعنی منافع میں شرکت باہر طور کر ایک سرمایہ ہو اور دوسرے کی محنت بہ مزارعہ :- زمین کی پیداوار میں شرکت اس طرح کہ

الک زمین اور اس کا مزارع دونوں پیداوار میں حصے دار ہوں مساقات :- پھلوں کی پیداوار میں شرکت کا نام ہے۔ باہر طور کہ درخت ایک شخص

کے ہوں اور دوسرا کام کرے۔ ۱۲

غیر لازم ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ جو شخص میرے مفروضہ ملازم کو دالیں لادے اسے تنوہ دے گا۔ تو اس غلام کی دالیں کبھی قدرت میں ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ اور پھر اس کی دالیں کبھی قریب جگہ سے ہو سکتی ہے اور کبھی دودھ دلاز مقامات میں اسے تلاش کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے یہ عقد جائز ہے لازم نہیں ہے۔ کوئی شخص اس کام کو سرانجام دے گا تو وہ معاوضہ کا مستحق ہوگا۔ اور اس میں یہ بھی جائز ہے کہ کام کے کسی غیر معین حصہ پر جعالہ مقرر کرے۔ جس کی تسلیم ممتنع نہ ہو۔ مثلاً امیر اعلان کر دے کہ جو شخص فلاں قلعے پر تہ دے گا تو جتنا مال قلعہ میں ہو گا اسے اس میں سے ثلث دیا جائے گا یا سریہ سے کہہ دے کہ جو غنیمت کا مال حاصل ہوگا اس کا ربع خمس نہیں دیا جائے گا۔ لیکن علماء کے بائیں میں مختلف فیہ ہے کہ قاتل مقتول کے سنان (سلب) کا شرعاً مستحق ہے جیسا کہ امام شافعی کا مسلک ہے یا یہ استحقاق با شرط ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ اس سلسلہ میں امام مالک سے دونوں قول مروی ہیں اور امام احمد سے بھی دو روایتیں ہیں جو لوگ اسے مستحق با شرط قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک یہ بھی جعالہ کے قبیل سے ہے۔ اس طرح اگر طبیب کے لئے بیمار کی شفا یابی پر کچھ مقرر کر لیا جائے تو یہ بھی جائز ہے۔ جیسا کہ قبایہ کے ایک سردار کو اچھا کر دینے پر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکریاں حاصل کیں۔ چنانچہ اس شرط پر بعض نے اسے دم بھار کی جن پر وہ اچھا ہو گیا۔ انہوں نے وہ دیوڑھے لیا۔ اس کی شفا یابی کے ساتھ مشروط تھا۔ یہ قرأت کی اجرت نہ تھی۔ لیکن اگر طبیب کی خدمات اس شرط پر حاصل کی جائیں جو شفا پر اجرت لازم کی حیثیت رکھتی ہوں تو یہ ناجائز ہے۔ کیونکہ شفا قدرت کے ہاتھ میں ہے کسی انسان کے مقدور کی چیز نہیں ہے۔ الغرض اسی طرح کی دوسری صورتیں ہیں جن میں جعالہ جائز ہے۔

۳۔ تیسرے یہ کہ مقصود عمل نہ ہو بلکہ حصول مال ہو یہ مضاربہ کی صورت ہے۔ اس میں صاحب مال کو عامل کے عمل سے غرض نہیں ہوتی۔ کیونکہ اگر اس نے کام کیا اور نفع حاصل نہ ہوا تو اسے کچھ نہیں ملے گا۔ اگر اس نفع کا نام جعالہ رکھ لیا جائے۔ کہ عمل سے جو حاصل ہوگا اس سے حصہ دیا جائے گا تو یہ محض لفظی نزاع ہے۔ یہ صرف مشارکہ کی ایک صورت ہے جس میں ایک فرقہ کا سرمایہ اور دوسرے کی محنت ہوتی ہے۔ اس پر جو نفع حاصل ہوگا وہ دونوں میں تقسیم ہو جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ کسی ایک جانب سے حصہ مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ایسا کہنا شرکت کے اصول عدل سے دونوں کو خارج کر دے گا۔ اور جس وزارت سے انحضرت نے منع فرمایا تھا۔ اس کی بھی یہی صورت تھی۔

ان تصریحات سے یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ دونوں قسموں کے نقطہ نظر میں کتنا فرق ہے

امام ابن تیمیہ کے پیش نظر شریعت کے عمومی مقاصد ہیں اور فقہاء حنفیہ کے سامنے علیٰ خاصہ لہذا وہ مفاہرت اور مہارت اور مساقات کو اجارہ کے قبیل سے شمار کرتے ہیں۔ جن کی اجازت بطور استثنائے خلاف قیاس دی گئی ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں اجرت غیر مستحقین ہے۔ اور امام ابن تیمیہ اسے اجارہ کی بجائے اشتراک سمجھتے ہیں اور عقود میں مقاصد شریعت کی وضاحت کرتے ہیں۔ جن میں مکانات علی کا مدار نتائج پر ہے اور جن عقود میں التزام اور اتفاق کامل ہوتا ہے یا وہ عقود جن میں اشتراک کی بنیاد ثمرات اور خسارہ کی حالت میں باہم تعاون پر ہوتی ہے

علماء حنفیہ کہتے ہیں کہ شفعہ کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور اس کی اجازت ایک استثنائی امر ہے۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ شفعہ اگر کسی سے اس کی جائداد کا انتقال دوسرے کی طرف بغیر رضامندی کے نہ ہو اور شفعہ میں مالک (مشتري) اسے اس کی رضامندی کے بغیر جائداد لی جاتی ہے۔ کیونکہ مقتضی بیع کے لحاظ سے وہ مالک بن چکا ہے اور اب شفعہ کے ذریعہ اس سے جبراً وہ جائداد چھینی جا رہی ہے۔ اور دوسری طرف دیکھا جائے تو شفعہ میں مالک اصلی یعنی بائع کا بھی نقصان ہے۔ کیونکہ جب گاہکوں کو یہ معلوم ہو گا کہ خرید کرنے کے بعد جبراً ہم سے وہ چیز لے لی جائے گی تو وہ خریدنے پر اقدام نہیں کریں گے اور مالک بیچنے پر مجبور ہو گا تو وہ حال سے خالی نہیں یا تو وہ غلظت برداشت کر لے جو اسے فروخت پر مجبور کر رہا ہے اور یا نقصان اٹھا کر سمٹا فروخت کر دے یا سدا روہ ایسا کرنے پر مجبور ہے بہر حال علماء حنفیہ اپنے مسلک کی اس طرح وضاحت کرتے ہیں۔

حافظ ابن القیم بیان کرتے ہیں کہ شفعہ کی مشروعیت قیاس اور اصولی شریعت دونوں کے مطابق ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔ شریعت کے محاسن اور عدل کا تقاضا یہ ہے کہ مصالح عباد کا خیال رکھے اور شفعہ بھی اس طرح کی ایک چیز ہے۔ شارع کی حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو مکلفین سے رفع ضرر کیا جائے اور اگر اس کے رفع کرنے سے بڑا ضرر لاحق ہو تو اسے برقرار رکھے۔ اور اگر بلکہ ضرر سے وہ رفع ہو سکتا ہو تو اسے رفع کر دیا جائے۔ لہذا (جائداد غیر منقولہ) میں جب شرکت عام طور پر ضرر کا موجب بنتی ہے۔ شرکاؤں ایک دوسرے کو ظلم کرتے ہیں تو شریعت نے اس ضرر کے رفع کے لئے دو صورتیں اختیار کیں یا تو جائداد کو تقسیم کر دیا جائے اور ہر شخص کو اس کا الگ الگ حصہ دیا جائے اور یا شفعہ کے ذریعہ ایک شریک تمام جائداد سنبھال لے۔ بشرطیکہ دوسرے کو ضرر نہ پہنچے۔ اگر وہ اپنا حصہ فروخت کرنا چاہے تو مالک اجنبی شخص کی بجائے اس کا شریک اسے خریدنے کا زیادہ حقدار ہے۔ بیچنے والے کی غرض تو رقم حاصل کرنا ہے۔ خواہ کسی سے حاصل ہو تو مالک اجنبی کی نسبت اس کے شریک کو اس کا زیادہ حق ہو گا

تاکہ کسی کی شرکت سے بھی نقصان نہ پہنچے اور اس میں بائع کو بھی کسی طرح کا ضرر نہ ہوگا۔ کیونکہ اسے رقم مل جائے گی۔ یہ سب سے بڑا عدل اور سب سے اچھا حکم ہے جو عقل و فطرت اور مصالح عباد کے ساتھ پورے طور پر مطابقت رکھتا ہے۔

اب فقہار کا یہ کہنا کہ مالک سے اس کی جائداد رضامندی کے بغیر نہیں لینا چاہیے تو اس کے جواب میں حافظ ابن القیم فرماتے ہیں:-

یہ اصول تو اس وقت ہے جب اس پر ظلم ہوتا ہو اور اسے اس سے نقصان پہنچتا ہو لیکن اگر اس پر ظلم و ضرر نہ ہو بلکہ اسے رقم دینے میں مصلحت ہے۔ کیونکہ اس کا شریک اپنے سے ضرر و فح کرنا چاہتا ہے تو یہ اصول شریعت کے عین مطابق ہے جو کہ ضرورت اور مصلحت راجحہ کی بنا پر معاوضہ واجب قرار دیتے ہیں۔ بلکہ صاحب جائداد اپنے شریک سے معاوضہ ترک کر کے اس پر ظلم کرنا چاہتا ہے اور اسے نقصان پہنچاتا ہے۔ لہذا شارع اسے یہ قدرت نہیں دے سکتا۔ جو شخص شریعت کے موارد و مصاد پر غور کرے گا تو اس کے سامنے یہ امر واضح ہو جائے گا۔ کہ شارع اس شریک کو اس کا اپنا حصہ غیر شریک کی طرف نقل کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا جس سے کہ دوسرے شریک کو نقصان پہنچے۔

اس مثال سے واضح ہوتا ہے کہ حافظ ابن القیم اپنی تعلیل و توجیہ میں شریعت کے مقاصد عامہ کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ جن کا منشا یہ ہے کہ ضرر و فح نہ ہو۔ اس کے علاوہ وہ کسی اور چیز کی طرف دھیان نہیں دیتے لہذا یہ کہ اس مصلحت کی تقویت سے بلا ضرر لاحق ہوتا ہو۔

ان اشکال سے بیع مسلم بھی ہے حنفیہ اسے عقد استثنائی قرار دیتے ہیں۔ یعنی خلاف قیاس اس کی اجازت دی گئی ہے۔

۲۔ بیع مسلم اس لئے کہ یہ بیع معدوم ہے یا ایسی چیز کی بیع ہے جو بائع کے پاس موجود نہیں ہے۔ اس اعتبار سے یہ حدیث

لَا تَبِيعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ کے ذیل میں آتی ہے۔ یعنی جو چیز تمہارے پاس نہیں ہے اسے فروخت نہ کرو۔

لیکن حافظ ابن القیم ثابت کرتے ہیں کہ یہ بیع قیاس اور شریعت کی اس اصل کے مطابق ہے جو بیوع اور عقود عامہ میں جاری ہے۔ کیونکہ یہ اس چیز کی بیع ہے جس کی تسلیم قدرت میں ہے جیسا کہ اجارہ میں منافع کا معاوضہ ادا کرنا یا بیوع میں ثمن کا التزام کرنا وغیرہ۔ اہل قیاس (علماء حنفیہ) نے بیع مسلم کو بیع معدوم یا بیع مَا لَيْسَ عِنْدَكَ کا پر قیاس کر کے غلطی کی ہے۔ کیونکہ بیع

معدوم اس چیز کی بیع کر کہتے ہیں جس کی تسلیم پر قدرت نہ ہو یا ایسی چیز کی بیع کرنا جو انسان کے اپنے ملک میں نہ ہو۔ بخلاف بیع سلم کے کہ اس میں ایسی چیز کا التزام ہوتا ہے جو بلحاظ صفات کے متعین ہوتی ہے اور ذمہ میں ثابت اور جس چیز کی قسم اور صفت معین ہو اس کی تسلیم انسان کی قدرت میں ہوتی ہے۔

اور کسی ایسی چیز کی ادائیگی کو اپنے ذمہ لینا جس کی جنس، نوع، صفت اور مقدار معین ہو اور ذمہ میں ثابت ہو سکتی ہو دیون کے قبیل سے ہوگا اگر کوئی شخص کسی چیز کو ادھار خرید کرے یا قیمت لے کر چیز ادھار دینا کرے تو آخر دونوں میں کیا فرق ہے؟ لہذا بہتر یہ ہے کہ مسلم فیہ (جس میں بیع سلم کی گئی ہو) کو بیوع میں شامل پر قیاس کیا جائے یا دیون عام کے قبیل سے بنایا جائے تو معلوم ہوگا کہ یہ سراسر مصلحت اور قیاس کے مطابق ہے۔

حضرت ابن عباسؓ نے بیع سلم کے جواز کا استدلال آیت:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَرَائِيْتُمْ

بَدَئِينَ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

سے کیا ہے۔

چنانچہ انہوں نے فرمایا ہے:-

”میں گواہی دیتا ہوں کہ بیع سلف از روئے قرآن حلال ہے“

اور پھر یہ آیت تلاوت کی۔

۵۔ گروہی چیز سے منفعت حنفیہ نے جن حدیثوں کو خلاف قیاس کہا ہے۔ ان میں یہ حدیث بھی ہے:-

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:-

إِنَّ الرِّهْنَ مَرْكُوبٌ وَخَلُوبٌ وَعَلَى

الَّذِي يَرْكَبُ وَيُخْلِبُ الْمَنْفَعَةُ-

یعنی گروہی جانور پر سوار ہوا جاسکتا ہے اور اس کا دودھ بھی دوا جاسکتا ہے۔ اور جو شخص سوار ہو یا اس کا دودھ پیئے۔ اس کے ذمہ اس کا نفقہ ہے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث خلاف قیاس ہے۔ اس لئے کہ یہ بات طے شدہ ہے کہ رہن سے ملکیت منتقل نہیں ہوتی اور ملک کی

سہ بیع سلف اور سلم دونوں ہم معنی ہیں۔ اس میں بیع ادھار اور شمن نقد ہوتا ہے۔ لیکن بیع کی جنس، نوع اور مقدار

ذمہ داریاں مالک کے ذمہ ہوتی ہیں اور ملوک کے منافع پر بھی مالک ہی کا حق ہوتا ہے۔ مگر یہ حدیث منافع کو مرتہن کا حق قرار دیتی ہے۔ اور اس کے اخراجات کی ذمہ داری بھی اسی پر ڈالتی ہے۔ یہ بات احکام ملکیت کے سراسر خلاف ہے۔ کیونکہ اگر منفعت اخراجات میں داخل ہوئی تو وہ برابر سود میں شامل ہوگی۔ کیونکہ جو قرض سے نفع حاصل ہو وہ ربا میں داخل ہوتا ہے لہذا یہ حدیث خلاف قیاس ہے اور احادیث و احکام کے عام قواعد سے بھی مطابقت نہیں رکھتی۔

لیکن حافظ ابن تیمیہ ثابت کرتے ہیں کہ یہ حدیث اس بنا پر قیاس کے مطابق ہے کہ اگر مرتہن کی ہوئی چیز کوئی حیوان ہو تو مالک اس کا مالک مقروض یعنی رہن رکھنے والا ہی ہے۔ لیکن مرتہن کو حق احتباس حاصل ہے۔ یعنی وہ استیفاء و دین کے متعلق وثوق حاصل کرنے کے لئے ردی چیز کو اپنے پاس رکھ سکتا ہے۔ جب وہ حیوان مرتہن کے قبضہ میں ہے۔ اگر اس پر نہ سواری کرے اور نہ اس کا دودھ دوہے تو اس کی منفعت ختم ہو جائے گی اور اسے نقصان پہنچے گا جب مرتہن اس منفعت سے فائدہ اٹھائے گا اور معاوضہ کے طور پر اس کے اخراجات ادا کرے گا تو دونوں مصلحتیں بھی حاصل ہو جائیں گی اور دونوں کے حقوق پورے پورے حاصل ہو جائیں گے۔ کیونکہ جب مرتہن اپنے حقوق کا استیفاء کرے گا۔ اور اس کا حق واجب ادا کرے گا تو اس نے اس کا حق واجب ادا کر دیا۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ مرتہن نے اس گردی جانور پر خرچ کر کے اس کے ذمہ قرضہ ڈال دیا تو اس شے سے جو منفعت حاصل ہوگی وہ اس قرض کا بدلہ بن سکتی ہے تو اس کا حاصل کرنا ضائع کرنے سے بہر حال بہتر ہے۔

یہ ہے ابن تیمیہ کے ملام کا خلاصہ۔ لیکن میرے نزدیک یہاں حنفیہ کا قیاس ابن تیمیہ سے اس مسئلہ میں حنفیہ حق پر ہیں زیادہ صحیح ہے۔ اگرچہ انہوں نے اس حدیث کی تضعیف میں افراط سے کام لیا ہے۔

حنفیہ کی رائے اس لئے زیادہ صحیح ہے کہ منفعت اس وقت دین کا بدلہ بنتی ہے جب اس کی بدلیت پر مالک کی جانب سے رضا مندی پائے جائے اور وہ اخراجات بھی منافع کے مساوی ہوں۔ چنانچہ جب رضا مندی اور مساوات دونوں چیزیں حاصل ہو جائیں تو اس منفعت کی حلت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا اور جو قیاس بھی اسے منع کرے گا وہ شریعت کی طرف مستند نہیں ہوگا۔

لہذا یہ قابل التفات نہیں ہے۔ لیکن اگر حصول منفعت رضا مندی کے بغیر ہو تو یہ دوسرے کے حق کو ناحق کھانا ہے۔ جو

جو عدل و انصاف کے خلاف ہے۔ اور اگر وہ منفعت اخراجات سے زیادہ ہو تو بلاشبہ زیادتی رہا میں داخل ہے۔ جو
 رضامندی سے بھی حلال نہیں ہو سکتا۔ چہ جائیکہ وہاں رضامندی ہی نہ ہو پھر اگر ہم رضامندی کے معاملہ میں تساہل سے
 بھی کام لیں اور یہ کہیں کہ وہ اخراجات کا قرضہ ہیں اور مرہن اس چیز سے جو اس کے قبضہ میں ہے اس قرضہ کو وصول کر سکتا ہے
 تو یہ جب ہو سکتا ہے کہ وہ منفعت اس قرضہ کی جنس سے ہو اور یہاں منفعت اس کی جنس سے نہیں ہے اور حافظ ابن تیمیہ کا
 یہ کہنا کہ اگر مرہن منفعت حاصل نہیں کرے گا تو وہ رائگاں جائے گی" بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں مرہن کا فرض ہے
 کہ وہ رامن کو استیفاً منفعۃ پر قدرت دے باقی طور کہ نہ مرہن کا قبضہ باطل ہو اور نہ مالک کا حق ضائع جائے۔ جس کی یہ صورت
 بھی ہو سکتی ہے کہ اس جائز کو کرایہ پر دے اور وہ مرہن کے قبضہ میں رہے۔ اس طرح سے انتفاع کی اور بھی بہت سی
 صورتیں ہو سکتی ہیں۔

حافظ ابن تیمیہ نے جو حدیثیں بیان کی ہیں کہ حنفیہ کے نزدیک وہ خلاف قیاس ہیں۔ ان میں حدیث مصراۃ

حدیث مصراۃ | بھی ہے جس میں آنحضرت نے فرمایا ہے :-

لَا تَصْرُوا الْإِبِلَ وَلَا الْغَنَمَ فَمَنْ ابْتِاعَ
 مَصْرًا فَهُوَ بَخِيلٌ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ
 يَحْلِبَهَا إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ
 سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ۔
 ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بالکل صحیح ہے۔
 یعنی اونٹنی یا بکری کے گھٹنوں میں دودھ جمع کرنے کے
 دو ہننے میں سے نہ لیا کرو (تاکہ زیادہ قیمت پر فروخت ہو) اگر کوئی
 شخص ایسا جا لور خریدے گا تو اسے اختیار ہے رکھ لے یا واپس
 کر دے۔ اور اگر واپس کرے تو ایک ساع کھجور اس کے ساتھ دے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث دوسری مشہور احادیث اور قیاس صحیح کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس میں مبيع کو بغیر عیب
 کے رد کرنا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ گھٹنوں میں دودھ جمع کرنا کوئی عیب نہیں ہے اور نہ ہی یہاں کسی وصف معین کی شرط کی گئی۔
 جس کے عدم کی وجہ سے رد کرنا لازم ہو۔ نیز حدیث الخراج بالضمات د یعنی آمدنی اسی کا حق ہے جس کی ذمہ داری
 میں کوئی چیز ہو) سے معلوم ہوتا ہے کہ مشتری نے جو دودھ دیا ہے وہ اس کا اپنا حق ہے۔ کیونکہ اگر وہ چیز ہلاک ہو
 جائے تو مشتری پر اس کی ذمہ داری عائد ہوگی اور مشتری ہی کے ذمہ اس کے اخراجات ہیں اور جو چیز اس طرح سے حاصل ہو
 اس کی ضمانت نہیں پڑ سکتی اور دوسری بات یہ ہے کہ ضمانت ہلاک شدہ چیز کے مثل ہوتی ہے۔ اگر وہ چیز مثلی ہو (یعنی اس کی

مثل میسر ہو سکتی ہو، اور لبن (دودھ) مثلیات سے ہے۔ اگر اس کی قیمت مقرر کریں تو وہ ثنّیات سے ہوگا جس کی ضمانت بقدر قیمت ہوگی۔ لیکن حدیث میں نہ ضمانت بالمثل ہے اور نہ نقدی کا لحاظ کیا گیا ہے۔ کیونکہ صاٹ کو عوض مقرر کرنا تقدیر کی قسم میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ جب تک اس کی مالیت معلوم نہ ہو عوض کی تعیین کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور یہ عبادات سے بھی نہیں ہے معلوم ہوا کہ یہ حدیث شریعت اسلامی کے اصول عامہ کے خلاف ہے، جیسا کہ اصول خاصہ کے خلاف ہے۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث متفق علیہ اصول کے مطابق ہے اور شافعیوں اور حنبلیوں کے قول کو ترجیح دیتے ہیں جو اس حدیث سے دلیل لیتے ہیں۔ اور بیع کی دالسی کا سبب تدلیس یعنی جھٹسا زمی ہے کیونکہ کسی چیز میں تصنع سے کوئی صفت ظاہر کرنا اس کے بیان کرنے کی طرح ہے اور یہاں ظاہر کی ہوئی وصف بیع میں نہیں ہے۔ لہذا اسے دالسی کا حق حاصل ہے۔ مزید برآں ہر قسم کی تدلیس سے بیع فسخ ہو جاتی ہے جیسا کہ آنحضرت نے فرمایا کہ اگر کوئی باہر سے مال لانے والوں کو راستہ میں جھا کر لے اور ان سے خریدے تو منڈی میں آکر نرخ معلوم کرنے کے بعد انہیں اختیار ہے کہ بیع فسخ کر دیں۔

اب رہی الخراج بالصمان والی حدیث تو بیشک وہ قوی حدیث ہے۔ لیکن صحرات والی حدیث امام احمد اور شافعی کے نزدیک اس سے بھی زیادہ قوی ہے۔ خراج پیداوار کا نام ہے۔ لہذا اس حدیث کے تحت وہی چیز آئے گی جس پر غلہ کا لفظ صادق آتا ہے اور دودھ پر غلہ کا لفظ نہیں بول سکتے۔ کیونکہ وہ عقد کے وقت موجود تھا۔ پس وہ بیع کی جزء شمار ہوگا۔ لہذا دونوں حدیثوں کا عمل الگ الگ ہے۔ باقی رہا کھجور کے صاع کے ساتھ معاوضہ تو یہ معاوضہ اس دودھ کا ہے جو بوقت عقد موجود تھا۔ چونکہ بعد میں دودھ مخلوط ہونے کی وجہ سے اس کا اندازہ مشکل تھا۔ لہذا نزاع ختم کرنے کے لئے شارع نے ضابطہ مقرر کر دیا۔

اب رہی یہ بات کہ کھجور کے ساتھ معاوضہ کیوں مقرر کیا تو یہ بیع اور معاوضہ کی صورت بنانے کے لئے ہے تاکہ کسی بیشی کا سوال ہی ختم ہو جائے اور رہا احتمال نہ رہے جو کہ تفاوت کی صورت میں لازم آتا ہے۔

اور خاص طور پر کھجور کا ذکر اس لئے کیا ہے کہ عرب کی عام غذا کھجور اور دودھ
معاوضہ میں اجتہاد کی گنجائش ہے

بھٹی لہذا معاوضہ بھی عام غذا سے مقرر کیا تاکہ ایک غذا کا معاوضہ دوسری غذا میں جائے اس لئے امام ابن تیمیہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے۔ اور کھجور کے صاع کے برابر دوسری کوئی چیز معاوضہ میں دی جاسکتی ہے جو عام طور پر اس علاقہ کی غذا ہو۔

ان بیانات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ امام ابن تیمیہ نے قیاس کو ایک وسیع شکل میں پیش کیا ہے اور مشاکلت و مشابہت کی ایک ہی صورت پر اکتفاء نہیں کرتے بلکہ تشبیہ کے مختلف طریقے بیان کرتے چلے جاتے ہیں اور اس باب میں ان کی ذہانت خاص طور پر ان کی یاد دہی کرتی نظر آتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہیں اشعار کے خواص اور احکام و شرائع پر خاص مہارت حاصل ہے۔

گذشتہ صفحات میں جو مثالیں بیان کی گئی ہیں ان سے حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ حنابلہ نے علمائے حنابلہ اور قیاس

کس قدر باریک بینی کے ساتھ قیاس سے فائدہ اٹھایا۔ اگر امام ابو حنیفہ اور ان کے دوسرے عراقی ہم نواؤں نے مسلک اجتہاد کی تحسین کی اور اس کے شعبے مقرر کیے تو امام احمد بن حنبل کے تلامذہ اور بعد میں آئیے دوسرے فقہاء نے بھی قیاس سے پورا پورا استفادہ کیا اور حنابلہ کا قیاس زیادہ مضبوط تھا۔ کیونکہ انہوں نے سنت و فتاویٰ و فقہاء ان کے طرق استنباط کے وسیع علم اور قیاس کے درمیان موافقت پیدا کر لی تھی۔ لہذا ان کے قیاس کا سرچشمہ اثر و حدیث تھی۔ اور اپنی شکل و صورت میں ہر اعتبار سے قیاس سلف کے ساتھ موافقت رکھتا تھا۔ کیونکہ وہ اجتہاد سلف کی مشکوٰۃ سے روشنی حاصل کرتے تھے۔

دو اضافے فقہی قیاسات میں علمائے حنابلہ نے دو باتوں کا اضافہ کیا۔

۱۔ جن احادیث کے متعلق علمائے حنفیہ نے خیال کیا تھا کہ یہ خلافت قیاس میں اور عدم تعارض کی صورت میں انہی استثنائی صورت میں قبول کیا جائے گا۔ ان پر حنابلہ نے غور کیا اور ثابت کیا کہ یہ قیاس کے ساتھ متفق ہیں اور ان کی قیاس سے موافقت ثابت کرنے کے لئے فکر و دقت سے کام لیا اور اصول شرع سے ان کی موافقت ثابت کی اور بتایا کہ یہ احادیث شریعت کے اغراض و غایات سے مختلف نہیں ہیں۔

۲۔ قیاس کے سلسلہ میں انہوں نے فرع و اصل کے باہمی اوصاف مشترکہ پر بڑی جامعیت سے نظر ڈالی اور مقاصد شریعت کی طرف متوجہ ہوئے جن کا مقصد یہ تھا کہ دینی اور اخلاقی زندگی میں جماعت فاضلہ کے ذریعہ مصالح کا حصول کیا جائے اور اس سے دور جو نقصان دہ چیزیں ہوں انہیں دور کیا جائے۔

مندرجہ بالا تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اثری علماء کی کارکردگی کی بدولت قیاس فقہی کے ابواب میں کس قدر وسعت پیدا ہوئی اور اس کی غایات و طرق میں کس طرح نوپیدا ہوا جس طرح احادیث کی غایات اور مقاصد کو بیان کر کے عقلی سلیم کے ساتھ ان کی موافقت ثابت کی۔ اسی طرح استنباط فقہی کی مناسبت کو بھی انہوں نے واضح کیا جس کی وجہ سے شریعت اسلامی سے اجنبیت دور ہو گئی۔ کیونکہ اشتباہ و نظائر کے احکام آپس میں ملتے جلتے ہیں اور اوصاف مختلفہ کی بنا پر احکام بھی مختلف ہوتے ہیں۔

۶۔ الاستصحاب

استصحاب کے اصل فقہی ہونے پر ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین متفق ہیں لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ کس حد تک اس اصول پر عمل کیا جائے۔ فقہاء حنفیہ اس اصل پر سب سے کم عمل کرتے ہیں اور ان کے بالمقابل حنابلہ سب سے زیادہ اس پر عمل پیرا ہیں۔ حنابلہ کے بعد شافعیہ کا درجہ ہے اور مالکیہ دونوں کے بین بین ہیں۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ استصحاب پر عمل کی مقدار "اولیٰ شرعیہ" میں وسعت یا عدم وسعت پر مبنی ہے۔ جو لوگ قیاس و استحسان کے استعمال میں توسع سے کام لیتے ہیں اور نص نہ ہونے کی صورت میں عرف کو بھی اولیٰ شرعیہ سے تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے ہاں ایسے مسائل کی مقدار کم ہے جن میں استصحاب سے کام لیا گیا ہے۔ چنانچہ حنفیہ اور ان کے قریب قریب مالکیہ کا یہی حال ہے۔ یہ لوگ استنباط کے سلسلہ میں مصالح و مصلحت کے قائل ہیں۔ لہذا بہت کم مسائل میں انہوں نے استصحاب پر اعتماد کیا ہے۔

لیکن حنابلہ اور شافعیہ چونکہ قیاس سے ضرورت شدیدہ کے وقت کام لیتے ہیں۔ لہذا انہوں نے طرق استنباط میں وسعت پیدا کرنے کے لئے اس اصل سے کام لیا۔ اور شیعہ نے قرآن و فہم و روایوں سے بڑھ کر اس اصل کو استعمال کیا۔

اب ہم استصحاب کی حقیقت بیان کرتے ہیں۔ ارشاد الفحول "میں علامہ شوکانی نے اس کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے۔"

استصحاب کی حقیقت

استصحاب کے معنی یہ ہیں جس چیز پر زمانہ ماضی سے عمل درآمد ہونا چاہا ہے۔ وہ زمانہ حال اور استقبال میں بھی اپنی اصل پر ثابت ہے۔ یہ لفظ مصاحبت سے ماخوذ ہے اور جب تک اسے تغیر کرنے والا حکم نہ پایا جائے تو کہا جاتا ہے کہ فلاں حکم زمانہ ماضی میں موجود تھا۔ لہذا اب بھی موجود ہو سکتا ہے۔

حافظ ابن القیم نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ جو چیز پہلے ثابت تھی وہ اب بھی ثابت ہے۔ اور جو چیز پہلے منقوض تھی وہ اب بھی

منفی ہے۔ یعنی نفیاً یا اثباتاً کسی حکم کو پہلی حالت پر قائم رکھنے کا نام استصحاب ہے۔ بشرطیکہ اس کے تغیر پر کوئی دلیل نہ ہو تو یہ استدلال کسی ایجابی دلیل کا محتاج نہیں ہے۔ بلکہ دلیل بخیر کا عدم ثبوت ہی اس کے لئے کافی ہے۔ مثلاً کسی چیز کی خریداری ثابت ہونے پر کسی شخص کی ملکیت موجود ہو تو وہ ملکیت بدستور قائم رہے گی۔ جب تک کسی دوسرے شخص کی طرف اس ملکیت کے نقل ہونے کی دلیل نہ ہو۔ اس ملکیت کو زائل کرنے کے لئے صرف احتمال بیح کافی نہیں ہے۔ اس طرح اگر کسی معین زمانہ میں ایک شخص کا زندہ ہونا ثابت ہے تو غالب ظن یہی ہوگا کہ زمانہ حاضر اور مستقبل میں بھی وہ شخص زندہ ہے۔ جب تک کہ اس کے خلاف کسی دلیل سے ثابت نہ ہوں کہ وہ فوت ہو گیا ہے۔ لہذا مفقود الخبر کے متعلق یہ حکم لگایا جائے گا کہ وہ زندہ ہے۔ جب تک اس کی وفات کا ثبوت نہ مل جائے یا ایسے آثار نہ مل جائیں جن کی بنا پر غلبہ ظن کے ساتھ ان کی وفات پر حکم لگایا جاسکے۔ لہذا اس پر وفات کا حکم لگانے سے صرف استصحاب حال مانع ہوگا۔

جب یہ بات ہے کہ غلبہ ظن استمرار حال کی بنا پر استمرار حکم کا موجب بنتا ہے تو یہ استصحاب استنباط کی قومی دلیل نہیں بن سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی ضعیف ترین دلیل بھی اس کے معارض آجائے تو وہ مقدم کی جاتی ہے۔ اسی بنا پر اس کے متعلق علامہ خوارزمی فرماتے ہیں:-

استصحاب کو سب سے آخری قوی کا دار و مدار بنایا جاتا ہے۔ مفتی سے اگر کسی مسئلہ کے بارے میں استفسار کیا جائے تو سب سے پہلے وہ اس کا حکم کتاب اللہ سے تلاش کرے گا۔ پھر سنت نبوی سے پھر اجماع اور پھر قیاس سے اگر ان میں سے کسی سے بھی حکم نہ ملے تو وہ نفی یا اثبات کی صورت میں استصحاب حال کے ساتھ حکم لگائے گا۔ اگر اس کے زوال میں تردد ہو تو وہ اپنی حالت پر باقی رہے گی۔ اور اس کے ثبوت کے بارے میں تردد ہو تو پھر اصل عدم بقا ہے۔

اس بنا پر اگر کسی شے میں اباحت اصل ہے تو وہ مباح ہی رہے گی۔ جب تک کہ اس کے ممنوع ہونے کی دلیل نہ پائی جائے۔ اور اگر کسی شے میں اصل حظر یعنی عدم جواز ہے تو وہ اس وقت ناجائز ہی رہے گی جب تک اس کی اباحت پر دلیل نہ پائی جائے اور اگر کسی شے میں اصل وجوب ہے تو جب تک اس کے عدم وجوب پر کوئی دلیل قائم نہ ہوگی وہ واجب ہی رہے گی۔ چنانچہ عقود و شروط میں اصل وجوب و قاف ہے جیسا کہ ان نصوص سے ثابت ہوتا ہے جن میں

ان کے پورا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ تو ہر عقد اور شرط کا وفاء واجب ہوگا۔ حتیٰ کہ اس کے عدم وجوب و ناپا پر کوئی دلیل نہ ہو۔ اسی طرح منافع اور منافع میں اصل اباحت ہے۔ لہذا ہر اس چیز کا تبادل جائز ہوگا جو منفعت پر مشتمل ہو۔ سوائے اس کے کہ کوئی دلیل اس کے خلاف موجود ہو۔ اس طرح یہ اصل مذہب حنبلی میں وسعت کا باعث بنی۔ اگرچہ یہ مذہب اثری ہے۔ اس کا اعتماد اتباع سلف پر ہے۔ اور اس کی اتباع میں تشدد سے کام لیتا ہے۔ تاہم جس طرح وہ اس دلیل کے قبول کرنے میں تشدد سے کام لیتا ہے جو آثار کے موافق ہو۔ اسی طرح وہ اس بغیر احوال و دلیلیں کے قبول کرنے میں بھی سختی برتتا ہے جو استصحاب کو باطل کرنے والی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ حنبلی میں ایسے احکام بہ کثرت پائے جاتے ہیں جن کی بنا استصحاب پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس مذہب میں قیود کی قلت اور اطلاقات کی وسعت پائی جاتی ہے۔ ہر عقد و شرط پر بحث کے وقت بتائیں گے۔ کہ مذہب حنبلی میں دیگر مذاہب فقہ کی نسبت عقود و معاملات میں مقدم آزادی پائی جاتی ہے۔ غالباً تمام مذاہب فقہ میں یہی ایک ایسا مذہب ہے جو عقود کے اثرات کو دو عقد کرنے والوں کا اثر قرار دیتا ہے۔ اور شرط کو حقوق کے منافی خیال کرتا ہے۔ وہ حکم جو استمرار حال سے ثابت ہوتا ہے یا درحقیقت استمرار حال پر قائم رہتا ہے۔ اس کے دو

ایجابی اور سلبی پہلو | پہلو ہو سکتے ہیں۔ ایک ایجابی اور اثباتی اور دوسرا سلبی، شاید ان دونوں پہلوؤں کو واضح طور پر

سمجھنے کے لئے مفقود النجیر کی مثال زیادہ کام دے سکتی ہے۔ جب آفس کی وفات کی دلیل نہ ہو تو استصحاب حال ہے اسے زندہ ہی سمجھا جائے گا۔ اور زندگی کے احکام اس پر جاری ہوں گے۔ اس کی دو چیزیں ہوں گی۔

اول یہ کہ اسے وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو ایک زندہ شخص کو حاصل ہوتے ہیں۔ مثلاً دوسرے شخص کی میراث میں وہ

۱۔ ایجابی پہلو | حصہ دار ہو سکتا ہے اور وصیت وغیرہ اس کی طرف دوسرے کی جائداد کے حقوق منتقل ہو سکتے ہیں۔ الخ

یہ ایجابی پہلو ہے جس کی رو سے وہ چند جدید حقوق سے متمتع ہو سکتا ہے۔

اس کا دوسرا پہلو سلبی ہے جس کی رو سے مفقود النجیر ہونے سے پیشتر وہ جن چیزوں کا مالک تھا ان کا مالک متصور ہوگا

۲۔ سلبی پہلو | اور وہ دوسرے کی ملکیت میں منتقل نہیں ہو سکیں گی یہ سلبی حق کہلاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ دوسرے شخص کو اپنی ملکیت

میں دخل انداز ہونے سے روکتا ہے۔

حقیقہ صرف استصحاب کے سلبی پہلو کو تسلیم کرتے ہیں۔ یعنی مفقود النجیر ہونے سے قبل وہ جن چیزوں کا مالک تھا وہ بدستور

حقیقہ کا مسک | ان کا مالک رہے گا۔ ان کی ملکیت کے حقوق دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہو سکتے۔ لیکن حناہ اور شافعی کہتے ہیں

کہ استصحاب حال سے ایجابی اور سلبی دونوں قسم کے حقوق ثابت ہو سکتے ہیں۔ بشرطیکہ اس کے استمرار سے کوئی دلیل نکلے نہ ہو۔ اس بنا پر مفقود النجیر

آدمی دوسرے کا وارث بھی ہو سکتا ہے۔ اور اگر کسی نے اس کے لئے وصیت کی ہے تو وہ بھی نافذ ہو جائے گی۔ اوقات میں وہ اپنے حصہ کا مستحق ہوگا۔ اور اس کے گم ہوتے وقت جو آمدنی حاصل ہو چکی ہے۔ اس کا مالک مقصور ہوگا۔ اسی بنا پر یہ حضرات کہتے ہیں کہ استصحاب اثبات اور دفع دونوں کے لئے دلیل بن سکتا ہے۔ لیکن حقیقہ صرف دفع کے لئے اسے دلیل مانتے ہیں۔

حافظ ابن القیم نے حقیقہ کے قول کی وضاحت کرتے ہوئے کہ یہ اثبات کی بجائے صرف دفع کی دلیل بن سکتا ہے۔ لکھتے ہیں:-
اس کا معنی یہ ہے کہ جو شخص تغیر حال کا مدعی ہو اس کے قول کو اس کے ذریعہ رد کیا جاسکتا ہے۔ نہ یہ کہ اس سے بقاء امر ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ بقاء امر تو موجب حکم کی طرف مستند ہو سکتا ہے نہ کہ عدم تغیر کی طرف جب ہمارے پاس کوئی ثانی دلیل نہیں ہوگی اور نہ مثبت، تو نہ ہم اس حکم کو ثابت کر سکتے ہیں اور نہ اس کی نفی کر سکتے ہیں بلکہ جو شخص کسی حکم کے ثابت ہونے کا دعویٰ کرے گا۔ مستصحاب کے ذریعہ اس کی نفی کر سکتے ہیں تو استصحاب سے تسک کرنے والے کی حیثیت صرف معترض کی ہے جو صرف دوسرے کی دلیل پر اعتراض کرتا ہے اور اس کے دعویٰ کی نفی پر دلیل قائم کرنا اس پر فرض نہیں ہوتا۔ پھر معترض اور معارض میں فرق ہوتا ہے۔ معترض صرف دلیل پر اعتراض کرتا ہے۔ لیکن معارض دلیل کو تسلیم کر کے اس کے بالمقابل دوسری دلیل پیش کرتا ہے۔

اس سے ہماری اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ حقیقہ صرف استصحاب کے سلسلے پہلو کو ملتے ہیں۔ اس کے ایجابی پہلو کو تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اس کا حاصل یہ ہے کہ استصحاب سے تسک کرنے والا اصل ثابت کے ساتھ تسک کرتا ہے جس کے تغیر کی ہمارے سامنے کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتا۔ جس سے حقیقہ ایجابیہ ثابت ہوں بلکہ اس کی تغیر کے قائل پر صرف اعتراض کر سکتا ہے اور کسی دلیل ایجابی سے اس دعویٰ کا معارضہ بھی نہیں کر سکتا۔ اس کی حیثیت محض معترض کی ہوتی ہے جس سے دلیل کا مطالبہ نہیں ہو سکتا۔ بلکہ جب ہم مقابل اپنی دلیل ثابت کر دے گا اس کا اعتراض ساقط ہو جائے گا۔ اس کے برعکس معارض کی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ دلیل کے اثبات سے اس کا معارضہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ دو متعارض دلیلیں سمجھی جاتی ہیں جن کا باہم موازنہ کیا جائے گا۔

اب ہم ذیل میں چند مثالیں پیش کرتے ہیں جو مذہب جنہی میں تسلیم کی جاتی ہیں۔

۱۔ پانی طاہر اور مطہر ہے۔

۲۔ پانی طاہر اور مطہر ہے۔

۳۔ پانی طاہر اور مطہر ہے۔

۴۔ پانی طاہر اور مطہر ہے۔

۵۔ پانی طاہر اور مطہر ہے۔

۶۔ پانی طاہر اور مطہر ہے۔

۷۔ پانی طاہر اور مطہر ہے۔

۸۔ پانی طاہر اور مطہر ہے۔

۹۔ پانی طاہر اور مطہر ہے۔

۱۰۔ پانی طاہر اور مطہر ہے۔

دلیل سے ثابت نہ ہو جس سے اس کا حکم بدل جائے تو یہ اصل قائم رہے گی اور اس کی طہارت اس وقت تک زائل نہیں ہوگی۔ جب تک کہ نجس شے سے اس کا رنگ یا بو تبدیل نہ ہو یا کوئی نجس چیز اس میں نظر نہ آجائے۔

ایک شخص نے وضو کیا تو وہ ظاہر ہو گیا وہ اپنے وضو پر قائم رہے گا۔ جب تک اسے غلبہ ظن یا یقین سے معلوم نہ ہو جائے کہ اس کا وضو واقعی ٹوٹ گیا ہے۔ اگر اس وضو کو کچھ عرصہ ہو گیا ہو اور اس کے علم یا ارادے میں کوئی چیز ناقض وضو واقع نہ ہوئی ہو محض اسے شک ہو گا ایسی صورت میں وہ ظاہر رہے گا۔ اور اس شک کے باوجود اس وضو کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ جو حالت ثابت ہو وہ باقی رہے یہاں تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ پائی جائے اور یہاں چوں کہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ لہذا وضو قائم رہے گا۔

۲۔ شک ناقض وضو نہیں

۳۔ ذیابح میں اصل تحریم ہے

حنابلہ آثار سے ثابت کرتے ہیں کہ شکار پر قابو پانے سے پہلے اگر وہ پانی میں ڈوب گیا ہو تو خواہ اس کے بدن پر تیر کے نشانات باقی ہوں وہ حلال نہیں ہو سکتا، کیونکہ معلوم نہیں کہ اس کی موت دریا سے ہوئی ہے یا تیر سے، اگر ڈوب کر مرے تو اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ لیکن اصل ذیابح میں تحریم ہے۔ لہذا جب تک دلیل سے اس کا ذبح ہونا ثابت نہ ہو جائے یا یہ یقین نہ ہو جائے کہ اس تیر سے ہلاک ہوا ہے۔ جسے بسم اللہ پڑھ کر چلایا گیا تھا۔ اس کا کھانا جائز نہیں ہے اور یہاں چونکہ حلال ہونے کا ثبوت موجود نہیں ہے۔ لہذا اصل تحریم قائم رہے گی۔

۴۔ اصل بضع میں تحریم ہے

کسی مرد کی ایک ایسی عورت سے شادی ہوئی جو بظاہر اجنبی معلوم ہوتی تھی اور اس ظاہری حلت کی بنا پر وہ دونوں میاں بیوی بن کر رہنے لگے۔ اس اثنا میں ایک عورت نے اگر خیر دی کہ میں نے ان دونوں کو اپنا دودھ پلایا ہے تو دونوں کے درمیان حرمت ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ اصل بضع میں تحریم ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان زوجیت کی اباحت ظاہر حال کے لحاظ سے تھی۔ اب دوسرا ظاہر اس کے معارضہ آگیا۔ لہذا یہ دونوں سا قلم ہو جائیں گے۔ اور اصل تحریم باقی رہ جائے گی۔ کیونکہ اس کا کوئی معارضہ نہیں ہے۔ لہذا وہ ثابت ہوگی۔

ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی لیکن اسے شک ہے کہ ایک طلاق دی یا تین، تو امام مالک کے سوا۔ امام احمد اور جمہور فقہاء کے نزدیک ایک طلاق رجعی منظور ہوگی۔ کیونکہ عقد زواج سے حلت یقین کے ساتھ ثابت ہے۔

شک کی صورت میں ایک طلاق رجعی منظور ہوگی

ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی لیکن اسے شک ہے کہ ایک طلاق دی یا تین، تو امام مالک کے سوا۔ امام احمد اور جمہور فقہاء کے نزدیک ایک طلاق رجعی منظور ہوگی۔ کیونکہ عقد زواج سے حلت یقین کے ساتھ ثابت ہے۔

لہذا وہ حلت شک سے زائل نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اس حبسی یقینی دلیل سے ہی ثابت ہو سکتی ہے۔ ایک طلاق چونکہ یقینی ہے۔ لہذا وہ ثابت ہو جائے گی کہ حلت کے منافی نہیں ہے۔

پہلی صورت اور اس میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں دایہ کی شہادت سے بطلان عقد ثابت ہو گیا تھا اور حلت کا سبب یعنی عقد باقی نہیں رہا تھا یا زیادہ صحیح الفاظ میں یوں سمجھئے کہ موضوع استصحاب یعنی نکاح ثابت نہیں ہو سکا۔ کیونکہ اس کے ثبوت کے لئے شرط یہ ہے کہ انشاء نکاح کے وقت زوجین موانع نکاح سے خالی ہوں لیکن اس صورت میں موضوع استصحاب موجود ہے کیونکہ رواج کے وقت موانع شرعیہ موجود نہ تھے۔ لہذا یہ صورت حال قائم رہے گی اور کسی ایسے منافی کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا جس میں شک و شبہ ہو۔

ان مثالوں سے مفقود الخبر کی مثال بھی ہے۔ جس کے حکم کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں۔ کہ بظاہر اس کی زندگی کا حکم باقی رہے گا جب تک اس کے خلاف کسی دلیل سے اس کی موت ثابت نہ ہو جائے اور اس کی موت کا ثبوت ملنے پر شائعہ اور خابطہ کے نزدیک اس وقت سے موت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس سے قبل زمانہ کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک جو مال مفقود ہونے سے قبل اس کے قبضہ میں تھا اس پر تو حکم موت ثابت ہونے کے وقت کے احکام نافذ ہوں گے اور وہ ورثہ اس مال کے وارث منظور ہوں گے جو حکم موت کے وقت موجود ہیں، لیکن جو مال میراث، وصیت یا وقف سے اسے حاصل ہوا ہے تو اس پر مفقود الخبر ہونے کے وقت سے احکام نافذ ہوں گے۔ اور یہ تفریق دراصل اس اصل پر مبنی ہے کہ استصحاب صرف دفع میں حجت ہو سکتا ہے۔ اثبات میں حجت نہیں ہوتا۔

استصحاب کے بہت سے اقسام ہیں جنہیں امام احمد بن حنبل اور حنابلہ نے ثابت کیا ہے ان میں سے چند یہ ہیں:-

۱۔ وہ استصحاب جس کا ثبوت استمرار عقل و ثمریت دونوں سے ثابت ہو جیسے کسی سبب کے پائے جانے پر ملک کا ثبوت کہ وہ اس وقت پر ثابت رہے گا جب تک کہ کوئی مزیل نہ پایا جائے یا قرض اٹمن بیع یا ضمانت کے باعث کسی کے ذمہ کوئی چیز ثابت ہونا تو یہ چیز اس وقت تک اس کے ذمہ باقی رہے گی جب تک کہ وہ اسے ادا نہ کرے یا کسی دوسرے طریقہ سے برأت حاصل نہ کر لے اور اسی قسم سے نکاح ہے جو سبب حلت کا ثبوت ہے۔ یعنی جب تک طلاق بائن وغیرہ میں سے کوئی چیز زائل کرنے والی نہ پائیگی۔

ب۔ استصحاب کی دوسری قسم استصحاب العدم ہے یعنی کوئی چیز اصل میں معارضہ ہو اور شریعت اس کے عدم کو برقرار رکھے جیسے کسی کا مکلف ہونے سے ہی ہونا حتیٰ کہ کسی دلیل سے اس کا مکلف ہونا ثابت ہو جائے۔ چنانچہ جب تک مکلف ہونا کسی دلیل سے ثابت نہ ہو گا تو تمام اشیاء عموماً اصل پر محمول ہوں گی اور ہر شخص کو ان کے متبادل کا حق ہو گا کیونکہ وہ عفو کے حکم میں ہیں جن کے بارے میں تکلیف شرعی ثابت نہیں ہے۔

ج۔ انہی اقسام میں سے ایک استصحاب وصف شرعی ہے۔ یعنی کوئی وصف جو کسی حالت کے تحت ثابت ہو جیسے حلت جو کسی حالت کی بنا پر ثابت ہو تو وہ حلت باقی رہے جب تک اس کے خلاف دلیل قائم نہ ہو یا جیسے مفقود الخیر کی زندگی کہ حبت تک کوئی مزیل نہ پایا جائے وہ زندگی ثابت رہے گی۔ اسی طرح ان تمام اوصاف کا حال ہے جو کسی حالت کے بالیقین ثابت ہوتی ہیں تو حبت تک ان کی نفی پر دلیل قائم نہ ہو ان کا استمرار قائم رہے گا۔

د۔ استصحاب کے اقسام میں ایک قسم یہ بھی ہے کہ جب کوئی مسئلہ نزاعی صورت اختیار کرے تو حکم اجماع کے مطابق استصحاب کیا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص کو کہیں پانی نہیں ملتا تو تمام فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ اسے تمیم جائز ہے اور اس تمیم سے نماز ادا کرے۔ اگر پانی نظر آنے سے قبل نماز پوری کرے تو اس کی نماز صحیح ہوگی اور اگر نماز سے قبل پانی مل گیا تو وضو کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوگی۔ لیکن اگر دو ملان نماز میں اس نے پانی دیکھ لیا تو کیا یہ نماز باطل ہو جائے گی؟ اور کیا وضو کر کے پھر سے پڑھی جائیگی؟ تو جو لوگ استصحاب حال لاجماع کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ نماز صحیح ہوگی، اس کو پورا کرے اور پھر سے نماز پڑھنے کی ضرورت نہیں۔ اس قسم کی مثالوں سے ام ولد کی مثال ہے۔ یعنی جس لونڈی سے اس کے آقا نے تمتع کیا اور اس کے لہن سے اولاد ہو گئی۔ تو جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اب وہ فروخت نہیں کی جاسکتی۔ علماء غلامی کی رائے یہ ہے کہ وہ فروخت ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ولادت سے قبل اس کی فروخت کے جواز پر اجماع مستند ہو چکا ہے۔ اور زچگی اس اجماع کو باطل نہیں کر سکتی۔ لہذا استصحاب حال کی بنا پر اس کی فروخت کا حکم باقی رہے گا۔

استصحاب کی اس قسم میں علماء اصول کا اختلاف ہے۔ بلکہ خود حنابلہ بھی اس میں مختلف ہیں۔ بعض اسے حجت سمجھتے ہیں۔ اور قاضی ابوالخیر، ابن عقیل، ابوالخطاب وغیرہم اس کی حجیت کے منکر ہیں۔ کیونکہ کسی ایک صفت پر اجماع کسی دوسری صفت یا حالت پر اجماع کو مستلزم نہیں ہے۔ مثلاً پانی دیکھے بغیر صحت نماز پر اجماع ہے۔ لیکن یہ اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ پانی دیکھنے کی صورت میں بھی اجماع قائم رہے۔ کیونکہ استصحاب کی شرط یہ ہے کہ جو حالت حکم کے وقت موجود تھی وہی باقی رہے۔ اس لئے کہ وہ حالت اس حکم کا

مناط تھی۔ لیکن اگر صفت بدل جائے تو حال بھی تبدیل ہو جائے گا یا موجب حکم میں تغیر آجائے گا۔ اور وہ اگر کسی دوسرے حکم کے تابع سمجھا جائے گا۔ مثلاً صحابہ کرام استیلا سے قبل لڑائی کی بیج کے جواز پر متفق ہیں تو ام ولد کی بیج کے منع پر خود دلیل قائم ہو جائے گی۔ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ وہ حالت اب بھی باقی ہے تو استصحابِ حال سے اس وقت فتویٰ دیا جاتا ہے۔ حسب دوسری دلیل نہ ہو۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حنا بڑا استصحاب کے اصول افتاد میں سے ایک اصل مانتے ہیں اور حنفیہ اور مالکیہ کے مقابلہ میں استصحاب کے بارے میں زیادہ وسعت سے کام لیتے ہیں اور اس معاملہ میں شوافع کے قریب قریب ہیں اور امر واقعہ یہ ہے کہ حنفیہ جس قدر استدلال بالرائے میں وسعت سے کام لیتے ہیں۔ وہ استصحاب پر کم اعتماد کرتے ہیں۔ اور جو فقہار استدلال بالرائے سے کم کام لیتے ہیں۔ وہ استصحاب کے اصول پر زیادہ اعتماد کرتے ہیں۔ یہ بات استقرار سے ثابت ہے چنانچہ علماء نظامِ جنہوں نے رائے کے تمام دروازے اپنے اوپر بند کر لئے ہیں وہ استصحاب سے زیادہ کام لینے پر مجبور ہیں۔ جتنی کہ تمام فقہار سے اس معاملہ میں پیش پیش ہیں اور علمائے شافعیہ جو استحسان اور ذرائع سے استنباط کے قائل نہیں ہیں۔ وہ اس اصل سے استدلال کرتے ہیں اور حنفیہ و مالکیہ سے زیادہ اس پر اعتماد کرتے ہیں۔ اور حنا بڑا آثار کی طرف مائل ہیں اور حقیقت ان کی فقہ فقہ آثار کہلانے کی مستحق ہے۔ اس بنا پر وہ بھی اس پر بہت اعتماد کرتے ہیں۔ لیکن حنفیہ اور مالکیہ چونکہ استدلال بالرائے کی آخری حد تک پہنچ گئے ہیں۔ اگرچہ نصوص سے خرچ نہیں کرتے۔ — وہ بہت کم استصحاب سے کام لیتے ہیں۔

یہ استقرار فقہی منطقی طور پر بھی درست ہے۔ کیونکہ جس قدر استدلال کے طریقے زیادہ ہوں گے تو لازمی طور پر ان امور کو تبدیل کرنے والے احکام بھی بروئے کار آئیں گے جو استصحابِ حال سے ثابت ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ جتنا زیادہ تغیر ہوگا اس قدر استصحابِ حال کم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

۷۔ المصالح

یہاں تک تو ہم نے وہ اصول بیان کئے ہیں جو حافظ ابن القیم کے بیان کے مطابق امام احمد بن حنبل کے اصول مستنبط ہیں۔ حافظ ابن القیم نے ان اصولوں میں مصالح کا ذکر نہیں کیا۔ لیکن یہ عدم ذکر اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ان کے ہاں یہ معتبر نہیں ہے۔ فقہار حنابلہ مصالح کو بھی امام احمد کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اور خود حافظ ابن القیم مصالح کو اصول مستنبط سے شمار کرتے ہیں۔ بلکہ وہ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ کوئی امر بھی ایسا نہیں ہے جو شارع نے مشروع کیا ہو اور وہ مصالح عباد کے ساتھ موافقت نہ رکھتا ہو اور وہ امر شریعت جن کا تعلق معاملات سے ہے۔ وہ اثبات مصلحت اور منع فساد کی بنیاد پر قائم ہیں۔ اور اسے وہ اپنی کتابوں میں بار بار دہراتے ہیں۔ چنانچہ اعلام الموقعین، مفتاح دار السعاده، زاد المعاد فی بدی خیر العباد اور اصول وفروع کی دوسری سب کتابوں میں اس اصول کو ثابت کرتے ہیں اور امام احمد کی طرف اسے منسوب کرتے ہیں۔ البتہ جہاں ان کے اصولوں کا ذکر کیا ہے۔ وہاں اس کا ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ اسے وہ قیاس صحیح کے باب میں داخل سمجھتے ہیں۔ ابن القیم اور ان کے شیخ حافظ ابن تیمیہ کی تحریروں سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ یہ دونوں اور اکثر علماء حنابلہ قیاس پر وسیع نظر رکھتے تھے جنہوں نے قیاس کے ضابطے مقرر کئے اور علت کے مسالک کی وضاحت کی۔ کیونکہ انہوں نے اوصاف مشترکہ کو قیاس صحیح کا معنی قرار دیا اور طرد و عکس کے ذریعہ اس پر حکم جاری کیا جو کہ شریعت کے اغراض عامہ اور مقاصد سامیہ سے مستند ہے۔ اسی بنا پر یہ حکم کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور اوصاف مناسبہ کو احکام کا معنی قرار دیتے ہیں اور یہ حکم اور اوصاف مناسبہ صرف مصالح یعنی دفع مضار اور منع حرج کا نام ہے۔

علمائے اصول نے یہ بات ثابت کی ہے کہ امام احمد بن حنبل اور امام مالک مصالح مسئلہ کی بنیاد کو مانتے تھے۔ اور یہ چیز ان

سے ہم نے اپنی کتاب حیات مالک میں مصالح کے اصل پر بحث کی ہے اور اس میں فقہار اور علماء اخلاق کے اقوال میں موازنہ کیا ہے

یہاں اس بحث کا اعادہ مقصود نہیں ہے۔ بلکہ صرف حنبلی نقطہ نظر کے بیان کو اقتضائے ضرورت کے

کے متبعین بھی تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ بعض علماء و خطباء نے اعتبار مصالح میں یہاں تک غلو کیا ہے کہ نصوص کی پابندی بھی گلے سے اتار دی ہے۔ اس گروہ کے عیس طوائف ہیں۔ لیکن اس نے اپنے مسلک میں امام احمد کی اتباع نہیں کی۔ ہم عنقریب بتائیں گے کہ وہ اگرچہ حنبلی کہلاتا تھا۔ لیکن حقیقت حنبلی المسلک نہیں تھا۔

مصالح مرسلہ کو قبول کرنا اور نص نہ ہونے کی صورت میں اسے اصل فقہی قرار دینا امام احمد کے اتباع کا متفقہ مسلک ہے جو سلف صالح کے مطابق اور ان کے طریقہ سے خارج نہیں ہے۔ حتیٰ کہ امام احمد کو اس معاملے میں تابعی شمار کیا گیا ہے۔ کیونکہ جن صحابہ کرام کی انہوں نے اتباع کی اور ان کے فتاویٰ میں تخریج حاصل کیا یہ سب مصالح مرسلہ کے قائل تھے۔ ذیل میں چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

صحابہ کرام نے قرآن پاک کو ایک مصحف میں جمع کر دیا۔ حالانکہ آنحضرت کے عہد گرامی میں یہ کام انجام نہیں پایا تھا۔ بعد میں مصلحت اس امر کی متقاضی ہوئی اور حفاظ کی موت کی وجہ سے انہیں اس امر کا اندیشہ ہوا کہ قرآن ضائع نہ ہو جائے۔ چنانچہ حرب رذہ میں حفاظ قرآن کافی تعداد میں شہید ہوتے دیکھ کر حضرت عمر کو اندیشہ ہوا کہ حفاظ کی موت قرآن کو فراموش نہ کر دے۔ انہوں نے حضرت ابوبکر کو رائے دی کہ اسے مصحف کی صورت میں جمع کر دیا جائے۔ اس رائے پر تمام صحابہ نے اتفاق کر لیا۔

آنحضرت کی وفات کے بعد صحابہ کرام نے اتفاق کر لیا کہ شرابی کو انسی کوڑے حد لگائی جائے اور فیصلہ بھی انہوں نے مصلحت کے پیش نظر کیا۔ انہوں نے جب دیکھا کہ شراب نوشی افزار کا اور یحی بن جاتی ہے۔ اور کثرت زہریان کے باعث پاکدامن عورتوں پر بہت طرازی کی جاتی ہے (اور قرآن کریم میں حد قذف انسی کوڑے مقرر کی گئی ہے) تو انہوں نے اسی کوڑے حد کا فیصلہ کر لیا۔

خلفاء راشدین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ کاریگر سے کوئی چیز ضائع ہو جائے تو اسے اس کا تادان دینا پڑے گا۔ باوجودیکہ کہ اصل میں کاریگر امین ہوتے ہیں۔ لیکن جب انہوں نے محسوس کیا کہ اگر ان پر تادان نہ ڈالا گیا تو وہ لوگوں کے سامان اور اموال کی حفاظت میں کوتاہی کریں گے اور لوگ ان سے بے نیاز بھی ہو سکتے۔ لہذا مصلحت عامہ کا تقاضا یہ تھا کہ ان پر ضمانت ڈالی جائے تاکہ وہ لوگوں کے اموال کی حفاظت کریں۔ اسی لئے حضرت علیؓ ان پر ضمانت ڈالنے کے سلسلہ میں فرماتے ہیں:-

”اس کے بغیر اصلاح احوال نامکن ہے۔“

حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا یہ اصول تھا کہ جو حکام متہم ہوتے ان کے نصف اموال بیت المال
مستہم حکام کو جرمانہ میں داخل کر دیتے تھے۔ کیونکہ اپنے عہدے سے فائدہ اٹھا کر وہ لوگوں کے اموال کو اپنے اموال کے
 ساتھ ملا لیتے تھے۔ یہ اقدام بھی مصلحت عامہ کی بنا پر تھا۔ کیونکہ افسروں کی اصلاح اس کے بغیر ناممکن ہے اور نہ انہیں اپنے
 عہدے کے ذریعہ ناجائز اموال جمع کرنے سے روکا جاسکتا ہے۔

حضرت عمر سے منقول ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کے قتل کے جرم میں ایک
م۔ ایک کے قصاص میں جماعت کو سترائے موت دی۔ اس لئے وہ سب اس کے قتل میں شریک تھے
تائیدین کی ایک جماعت کا قتل اس مسئلہ میں کوئی نص تو موجود نہیں تھی۔ لیکن مصلحت عامہ کا یہی تقاضا تھا۔ اور مصلحت
 یہ تھی کہ ایک بے گناہ شخص کو عداقت کیا گیا ہے۔ اگر اس خون کو رائگاں کر دیا جائے تو انسانی خون کی کوئی قدر و قیمت نہیں رہتی۔ اور اگر اشتراک
 کی صورت میں قصاص نہ لیا گیا تو لوگ تعاون اور اشتراک کو ذریعہ قتل بنالیں گے۔ ہاں اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص کے بدلے کئی آدمیوں کا
 قتل کرنا غیر قاتل کے قتل کا ارتکاب ہے۔ کیونکہ ان میں ہر ایک انفرادی صورت میں قاتل نہیں ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا۔ کہ
 پوری جماعت میں حیث الاجتماع مقتول کی قاتل ہے لہذا ان سب کو ایک قاتل تصور کیا جائے گا۔ کیونکہ ان سب کی طرف قتل کی
 نسبت ایسی ہے جیسے کسی شخص واحد کی طرف۔ لہذا یہ پوری جماعت شخص واحد کی صورت میں مانی جائے گی۔ اس قصاص کا داعی
 مصلحت عامہ ہے۔ کیونکہ اس میں انسانی خون کی حفاظت اور معاشرے کا احترام مضمر ہے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ نے نصیرین الحجاج کو جو ایک خوبصورت لڑکا تھا، مدینہ طیبہ
مصلحت عامہ کے پیش نظر سے جلاوطن کر دیا تھا۔ کیونکہ انہیں یہ شکایت پہنچی تھی کہ بعض عورتیں اس سے
جلا وطنی کی سزا تشبیہ کرتی ہیں۔ لہذا حضرت عمرؓ نے محسوس کیا کہ اسے مدینہ طیبہ سے جلاوطن
 کر دینے میں مصلحت عامہ ہے۔ اگرچہ ذاتی طور پر خود اس کے لئے نقصان دہ ہے۔ شاید حضرت عمرؓ نے محسوس کیا ہو گا۔ اس کی
 چال ڈھال سے عورتوں کو آگنجنت ہو جاتی ہے۔ اور وہ خود بھی اسے پسند کرتا ہے۔ اس لئے بطور سزا کے اسے جلاوطن کر دیا، تاکہ
 دوسروں کے لئے عبرت کا سبب ہو سکے۔

۱۔ یہ مثالیں الاعتصام للشاہی جلد دوم سے ماخوذ ہیں

۲۔ ملاحظہ ہو الطرق الحکمیۃ ص ۱۱

حضرت عمرؓ نے اہمات اولاد (نژادوں) کی بیع سے منع فرما دیا۔ اس لئے
اہمات اولاد کی بیع کی ممانعت کہ انہوں نے اس میں یہ مصلحت دیکھی کہ اس سے ولد کی حفاظت اور سہولت

سے غلامی کا سد باب ہو جائے گا۔ کیونکہ جب اس کا لڑکا اس کا وارث ہو گا تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ بہت صحابہؓ نے آپ کے
 اس اقدام سے اتفاق کیا جن میں حضرت علیؓ بھی شامل تھے۔ لیکن پھر حضرت عمرؓ کی لاسے تبدیل ہو گئی اور بیع کی اجازت دے دی
 چنانچہ اپنے قاضی سے فرمانے لگے۔

یہ عمر کی ایک رائے تھی جس پر اس سے اتفاق کیا گیا تو قاضی نے کہا ہے کہ عمرؓ اکیلے کی رائے سے عمر رضی کی دہرائے
 بہتر ہے جس میں ایک جماعت شامل ہو تو فرمانے لگے :-

تم اسی طرح فیصلہ کرو جس طرح پہلے کیا کرتے تھے۔ کیونکہ اختلاف اچھی چیز نہیں ہے۔

امام احمد رضی اللہ عنہ نے دیکھا کہ صحابہ کے اکثر فتاویٰ مصالح پر مبنی
صحابہ کے فتاویٰ مصالح پر مبنی ہوتے تھے ہیں اور ان کی بنیاد اسی اصول پر ہے۔ امام احمد آثار سلف کے

پابند تھے۔ لہذا اگر کسی مسئلہ میں نص (کتاب و سنت) نہ پاتے تو صحابہ کے فتاویٰ منصوص پر عمل کرتے۔ اگر ان کا فتویٰ نہ ملتا تو ان کے
 منہاج پر عمل پیرا ہوتے تاکہ ان کے مشعل عمل سے رہنمی حاصل کریں۔ چونکہ صحابہ بھی اپنے فتاویٰ میں مصلحت کو پیش نظر رکھتے تھے۔ لہذا
 ضروری تھا کہ امام احمد بھی اس اصول کو اپناتے۔ چنانچہ انہوں نے بہت سے مسائل میں مصالح کو اساس قرار دیا۔ ہم اس کی چند مثالیں
 پیش کرتے ہیں :-

سیاست شرعیہ میں امام احمد رحمہ اللہ نے ایک عام شکل کو سامنے رکھا ہے اور وہ یہ کہ عوام کی اصلاح اور ان
سیاست شرعیہ کو ایسی باتوں پر آمادہ کرنا جس میں مصلحت ہو اور مفسدہ سے دور ہوں اور اس سلسلہ میں رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے

ایسی سزاؤں کو جائز رکھا ہے جس سے لوگوں کی اصلاح ہو سکتی ہو۔ اگرچہ وہ نصوص سے ثابت نہ ہوں۔ کیونکہ عقوبات جرائم کی نوعیت کے
 مطابق ہوتی ہیں۔ اور ان سے مقصود لوگوں کو جرائم سے روکنا ہوتا ہے۔ تو جس ذریعہ سے بھی لوگوں کو جرائم کے برے نتائج سے محفوظ رکھا جا
 سکے وہ سزا دی جاسکتی ہے اور جب تک کسی سزا کی ممانعت نصوص سے ثابت نہ ہو وہ سزا جائز ہوگی۔

امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سیاست شرعیہ کے قبیل سے جو فتاویٰ دیئے ہیں وہ بہ کثرت ہیں۔ ان میں اہل فساد اور غنڈہ گردی

کرنے والے لوگوں کی جلا وطنی رمضان شریف میں دن کے وقت شراب پینے کو سخت حد لگانا، صحابہ کرام پر طعن کرنے والوں کو سزا دینا وغیرہ شامل ہیں اور امام احمد نے یہ بات لازم قرار دی ہے کہ طعن صحابہ کے حرم کو بادشاہ وقت بھی معاف نہیں کر سکتا۔ بلکہ اس پر لازم ہے کہ اس کی سزا دے اور توبہ کر وائے۔ اگر مجرم توبہ نہ کرے تو دوبارہ سزا دے۔

اس باب میں فقہار حنابلہ نے امام احمد کی پوری پوری اتباع کی اور سیاست شرعیہ کے بارے میں انہوں نے بہ کثرت ایسے فتوے دیے جن میں رعایا کی مصلحت، حق و عدل کی اقامت اور رفع فساد و شرور محسوس کیا۔

ایک شافعی فقیہ نے ابوالوفا علی بن عقیل بن محمد حنبلی سے مناظرہ کیا۔ شافعی نے کہا: **ایک شافعی کا ابوالوفا علی بن عقیل سے مناظرہ**

سیاست وہی ہے جو شریعت سے موافقت رکھتی ہو۔

اس پر ابن عقیل حنبلی نے کہا:۔

سیاست ہر اس کام کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے لوگ فساد سے دور اور اصلاح کے قریب ہوں۔ اگرچہ اس بارے میں آنحضرت نے کوئی قانون وضع نہ کیا ہو اور نہ ہی کوئی وحی نازل ہوئی ہو، اگر تمہارا مقصد اس قول (یعنی جو شریعت سے موافقت رکھتی ہو) سے یہ ہے کہ وہ شریعت کے خلاف نہ ہو تو صحیح ہے۔ اور اگر تمہارا مقصد یہ ہے کہ جس کے بارے میں شریعت کے واضح احکام موجود ہوں تو یہ غلط ہے۔ اور نہ صرف غلط ہے بلکہ اس سے صحابہ کی بھی تخلیط ہوتی ہے۔ کیونکہ خلفاء راشدین نے قتل کی سزائیں دیں جن کا کوئی عالم سنت انکار نہیں کر سکتا۔ اور اگر ان سے مصلحت امت کے پیش نظر صحیفوں کو جلا ڈالنا اور حضرت علیؓ کا زنا واقعہ کو تحریق ناز کی سزا کے بغیر اور کوئی چیز منقول نہ ہوتی تو یہی کافی تھا۔

امام احمد کے اصحاب اور ان کے تلامذہ سیاست شرعیہ کے باب

میں بہت دور تک چلے گئے ہیں اور انہوں نے بہت سے ایسے

شرعیات عادلہ کی قامت مصلحت پر مبنی ہے

فتوے دیے ہیں جن کی بنیاد جماعت مسلمہ کے مفاد اور مصلحت پر ہے۔ کیونکہ مصلحت ہی کو وہ شریعت عادلہ کی اقامت اور امت مسلمہ کی حفاظت کی اصل اساس قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کا فتویٰ ہے کہ اگر مصلحت کا تقاضا ہو تو حاسوس کو قتل کیا جاسکتا ہے۔ اور ایسے شخص کو

کو بھی قتل کیا جاسکتا ہے جو ایسی بدعت کی طرف دعوت دیتا ہو۔ جو امت مسلمہ کے لئے باعث خطرہ ہو اور مسلمانوں کی مصلحت کا تقاضا یہ ہو کہ اسے زندہ نہ چھوڑا جائے۔

اس بنا پر اصحاب امام احمد کا ایک فتویٰ یہ بھی ہے کہ اگر مالک مکان کے گھر میں وسعت ہو تو یہ خانماں لوگوں کے لئے جبراً اس سے جائے رہائش حاصل کی جاسکتی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن القیم اس بارے میں لکھتے ہیں:-

بے خانماں اشخاص کو جبراً مکان دلوایا جاسکتا ہے

”اگر لوگ کسی کے گھر میں ٹھہرنے پر مجبور ہو جائیں اور انہیں اور جگہ نہ ملے یا کسی سرائے میں ٹھہرنے پر مجبور ہو تو مالک مکان یا سرائے پر واجب ہے کہ بغیر کسی قسم کی مزاحمت کے انہیں ٹھہرنے کے لئے جگہ دے۔ لیکن یہ سوال کہ کیا وہ کرایہ لے سکتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں علماء کے دو قول ہیں اور دونوں قول امام احمد کے اصحاب کی طرف منسوب ہیں پس جو لوگ کرایہ کو جائز قرار دیتے ہیں وہ بھی یہ حرام سمجھتے ہیں کہ عام طور پر جو شرح کرایہ مقرر ہے۔ اس سے زیادہ لیا جائے۔“

اور کچھ تپہ نہیں کہ اس فتوے کی بنیاد مصلحت عامہ اور دفع مصرت پر ہے۔ کیونکہ ضرورت مند لوگ مالک مکان کو اس کے بغیر کوئی ضرر نہیں پہنچائیں گے کہ کرایہ کی شرح بڑھانے سے اسے روکا جائے اور یہ کوئی ظلم نہیں ہے۔

امام احمد نے یہ بھی فتویٰ دیا ہے کہ اگر لوگ ارباب صناعات مثلاً کسان وغیرہم کے محتاج ہوں تو انہیں مناسب اجرت کے عوض کام پر مجبور کیا جاسکتا ہے اور وہ اس پر انکار کرنے کے مجاز نہیں ہیں اور اگر وہ کام نہ کریں تو انہیں سزا دی جاسکتی ہے۔ کیونکہ اس اقدام کے بغیر مصلحت پوری نہیں ہو سکتی۔ اور مصلحت کے پیش نظر انہوں نے یہ فتوے دیا ہے کہ فرض کفارہ کے طور پر عسختی تعلیم کا اجراء حکومت کے ذمہ ہے کیونکہ عوام کو اس کی شدید ضرورت ہے۔

وہ فتوے جن کی بنیاد مصلحت عامہ اور عدل و انصاف پر ہے۔ ان میں سے بعض متاخرین حنابلہ نے ”جواز تسعیر“ پر بھی فتویٰ دیا ہے۔ کہ اگر لوگ کسی چیز

متاخرین حنابلہ کے چند فتوے

کے ضرورت مند ہوں اور اس کے بغیر تکلیف میں مبتلا ہوں تو حکومت وقت اشیاء ضرورت کا زیادہ سے زیادہ نرخ مقرر کر سکتی ہے۔ اس فتویٰ میں بظاہر انہوں نے تسعیر کی ممانعت والی حدیث کی مخالفت کی ہے۔ لیکن ان کا خیال یہ ہے کہ یہ حدیث بعض حالات کے ساتھ مخصوص ہے۔ چنانچہ حافظ ابن القیم اس بارے میں لکھتے ہیں کہ:-

تسعیر دو قسم پر ہے | تسعیر (قیمتیں مقرر کرنا) دو قسم ہے۔ ایک قسم حرام اور ظلم ہے اور دوسری جائز اور انصاف کے مطابق ہے۔ اگر اس میں لوگوں پر ظلم ہو اور ناحق انہیں غیر پسندیدہ قیمت پر فروخت کے لئے مجبور کیا جائے یا انہیں اللہ تعالیٰ کی مباح کردہ چیزوں سے منع کیا جائے تو یہ حرام ہے۔ اور اگر تسعیر بنی بر انصاف ہو مثلاً واجب نرخ پر فروخت کرنے کے لئے انہیں مجبور کیا جائے اور مروجہ نرخوں سے زیادہ قیمت پر فروخت سے منع کیا جائے تو یہ جائز بلکہ واجب ہے۔

پہلی قسم کے متعلق حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت کے زمانہ میں قیمتیں اونچی ہو گئیں تو لوگوں نے عرض کی یا رسول اللہ! قیمتیں مقرر فرما دیجئے تو آپؐ نے فرمایا:- بیشک اللہ ہی بند کرنے والا اور فراخی کرنے والا اور نرخ مقرر کرنے والا ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ جب میں اللہ کے ہاں جاؤں تو کوئی شخص اپنے خون یا مال کے بدلے میں مجھ سے مطالبہ کرنے والا نہ ہو اور وہ، تندرستی نے یہ حدیث روایت کی ہے اور امام ترمذی نے اسے صحیح کہا ہے (مطلب یہ ہے کہ جب لوگ معمول کے مطابق اپنا سامان فروخت کریں اور کسی قسم کا ظلم نہ کریں۔ لیکن کسی چیز کی حقیقی قلت کے سبب اس کی قیمت چڑھ گئی ہو تو ایسی صورت میں کسی معین قیمت پر فروخت کے لئے انہیں مجبور کرنا سراسر ظلم ہے۔

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کی احتیاج کے باوجود دوکاندار یا صنعت کار مصنوعی قلت ظاہر کر کے مروجہ نرخوں سے زیادہ وصول کرنے لگیں تو ایسی صورت میں انہیں مروجہ نرخوں پر فروخت کے لئے مجبور کیا جاسکتا ہے اور تسعیر (قیمتیں مقرر کرنا) کا معنی یہی ہے کہ اشیاء زندگی کے مروجہ نرخ مقرر کر دئے جائیں تو گویا قانون تسعیر ایک منصفانہ قانون ہے۔ جس پر لوگوں کو مجبور کیا جاسکتا ہے۔

مصلحت قیود شرعیہ کی پابندی ہے | اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ فقہ حنبلی پر روتی فقہ میں ان مصالح کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور اس بارے میں امام احمد منہاج سلف کے پابند نظر آتے

ہیں اور انہی کے طریق پر گامزن نظر آتے ہیں۔ تاہم امام موصوف نے ہر مصلحت پر عمل کو واجب نہیں سمجھا۔ بلکہ اس سلسلہ میں وہ مالکیہ کے تابع تھے اور مصلحت کو قیود شرطیہ کا پابند بناتے تھے۔

۱۔ چنانچہ علماء حنابلہ مصلحت کے بارے میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ نقاصہ شریعت کے موافقت رکھتی ہو۔ باقی طور کہ سلف صالح نے جن مواقع پر مصلحت کو پیش نظر رکھا ہے

مصلحت پر عمل کرنے کی شرطیں

اس کے مطابق ہو اور شریعت کے کسی اصول یا دلیل کے منافی نہ ہو بلکہ مصالح شریعت سے ہم آہنگ ہو۔ یعنی ان مصالح کی جنس سے ہو جن کی تحصیل کا شارع نے قصد کیا ہے غریب اور شاذ نہ ہو۔

۲۔ بطور خود یہ مصلحت معقول ہو اور مناسبات معقولہ پر مبنی ہو یعنی اگر اہل عقول کے سامنے پیش کی جائے تو وہ اسے تسلیم کر لیں۔

۳۔ اس کے اختیار کر لینے سے دین کے معاملہ میں رفع حرج ہو تا ہو اور اگر اس مصلحت پر عمل نہ کیا جائے تو لوگ زحمت میں مبتلا

ہوتے ہوں۔ حالانکہ قرآن میں ہے۔

مَا جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ

مِنْ حَرَجٍ

اور تم پر دین کی کسی بات میں

تنگی نہیں ہے

(۲۲ - ۷۸)

نصوص و مصالح

اصول استنباط میں سے ایک اصل مصالح کا ہے۔ اسے مصالحِ مسئلہ یا استدلالِ مسئلہ کا اصول کہا جاتا ہے۔ اس اصل کے بارے میں فقہاء کے تین گروہ ہیں۔

- ۱۔ ایک گروہ مصالح کا اعتبار صرف اس وقت کرتا ہے جب اس کی کوئی خاص بنیاد ہو۔ اگر اس کی اصل موجود نہ ہو جو اس کے اعتبار یا منع پر دلالت کرے تو اسے رد کر دیتے ہیں۔ یہ گروہ شافعیہ اور حنفیہ کا ہے۔ ثنائیہ یا تو نصوص کی تائید کے ساتھ اسے مانتے ہیں یا قیاس کے ذریعہ نصوص پر حمل کرتے ہیں۔ جسے علت اور اس کے مساوی کے ساتھ مقید کرتے ہیں۔ اور ایسا شافعی و نادر ہی ہوتا ہے کہ مصلحتِ مسئلہ کے قبول کرنے کی کوئی خاص دلیل نہ ہو اور وہ اسے قبول کر لیں۔
- علمائے حنفیہ قیاس کے ساتھ استحسان کے بھی قائل ہیں۔ لیکن وہ اسے قیاسِ خفی یا اجماعِ بالغ کی طرف لوٹاتے ہیں استدلالِ مسئلہ یا مصلحتِ مسئلہ ان کے ہاں قابل اعتبار نہیں ہے۔ اگرچہ اصول استحسان اس کے لئے کچھ دروازہ کھول دیتا ہے۔
- ۲۔ دوسرا گروہ مصلحتِ مسئلہ کو قبول کرتا ہے۔ گو اس کے لئے کوئی شاہد موجود نہ ہو۔ لیکن یہ لوگ نصوص سے اسے مؤخر مانتے ہیں۔ حدیث پر کسی صورت میں بھی مصلحت کو مقدم نہیں کرتے خواہ وہ حدیثِ آحاد سے کیوں نہ ہو۔ بلکہ یہ لوگ صحابی کے فتویٰ اور حدیثِ مسئلہ یا ایسی حدیث پر بھی جو صحت و قوت کے درجہ تک نہ پہنچی ہو اسے مقدم نہیں کرتے۔ یہ حنابلہ ہیں یہ لوگ مصلحت کو قیاس کے درجہ میں رکھتے ہیں یا حقیقت اس کی ایک قسم مانتے ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ ان کے نزدیک نص کی موجودگی میں قیاس کو کچھ بھی وقعت حاصل نہیں ہے۔ بلکہ صحابی کے فتویٰ اور اس حدیث کے مقابلہ میں بھی اسے کچھ وقعت حاصل نہیں ہے جو صحیح یا قوی حدیث کے نتیجہ تک نہ پہنچی ہو۔ کیونکہ امام احمد کا اصول یہ ہے کہ حدیث ضعیف قیاس سے بہتر ہے اکثر حنابلہ ان کے نقش قدم پر چلے ہیں۔ بعض لوگ جو حنابلہ کی طرف منسوب ہیں وہ اس رائے کے خلاف ہیں اور اپنے امام کے

مسلك کی انہوں نے مخالفت کی ہے۔ ہم ان کا ذکر آخری گروہ میں کریں گے۔

۳۔ تیسرا گروہ مصالحِ مسئلہ کو مانتا ہے اور اسے نصوص کے مقابلہ میں لا کھڑا کرتا ہے۔ پھر ان لوگوں میں ایک گروہ، تو اعتدال پسند ہے یہ زیادہ تر مالکیوں پر مشتمل ہے جو مصالحِ مسئلہ کو تسلیم کرتے ہیں اور جو نصوص قطعی الدلائل یا قطعی الثبوت نہ ہوں۔ مصالحِ مسئلہ کے ذریعہ ان کی تخصیص کرتے ہیں۔ چنانچہ کبھی مصلحت عامہ کے پیش نظر عام قرآن کی تخصیص جائز سمجھتے ہیں۔ اور اخبارِ آحاد اور مصلحت میں تعارض ہو تو کبھی مصلحت کو ترجیح دیتے اور کبھی خبر واحد کو۔

لیکن جو نصوص اپنی دلالت اور ثبوت کے لحاظ سے قطعی ہوں، ان کے مقابلہ میں مصالح کو وقعت نہیں دیتے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ کوئی مصلحت نص قطعی الدلائل و الثبوت کے منافی نہیں ہے اور جہاں کوئی مصلحت خلاف نص نظر آتی ہے وہ حقیقت میں لوگوں کی خواہش نفسانی ہے مصلحت نہیں ہے۔

ان میں سے دوسرا گروہ بہت زیادہ غلو سے کام لیتا ہے۔ یہ لوگ مصالح کو نصوص قطعیہ پر ترجیح دیتے ہیں۔ یہ بات زیادہ وضاحت کے ساتھ طوفی کہتے ہیں جو حنابلہ کی طرف منسوب ہیں۔

طوفی حنبلی ہو یا حنابلہ کی طرف منسوب، بہر حال طبقات حنابلہ میں ان کا شمار ہوتا ہے اور مشہور یہ ہے کہ وہ رجال حنابلہ سے اور حنبلی

حنبلہ مذہب میں طوفی کی شخصیت

اصول فقہ پر اس کی بہت سی تحریریں موجود ہیں۔ جنہیں اس مذہب میں قبولیت حاصل پئے۔ اور اسے مرجعین یا مخزجین میں شمار کیا جاتا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ ہم اس کی رائے پر روشنی ڈالیں اور اس پر تنقید کر کے کھوٹا کھرا لگ کریں۔ پھر مذہب حنبلی کے ساتھ یاد حقیقت امام احمد کے مسلک کے ساتھ اس کا موازنہ کریں اور اس مسلک کی تشریح کریں۔

علامہ طوفی باب مصالح میں غلو کا علمبردار ہے اور وہ انہیں نصوص کا بالتقابل قرار دیتے ہیں۔ بلکہ نصوص پر مقدم رکھتے ہیں اور معاملات کے بارے میں حدیث لا خضرہ ولا خضرہ اسرا پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جب مصلحت نص یا اجماع کے معارض ہو تو مصلحت سے اس کی تخصیص کی جائے گی اور وہ نصوص کی جہتیں سمجھی جائے گی نہ یہ کہ مصلحت کو ان پر تقدم حاصل ہوگا۔ پھر فرماتے ہیں:-

ہمارا یہ اصول حدیث مذکور پر مبنی ہے۔ نیز یہ امام مالک کی مصالحِ مسئلہ نہیں ہیں۔ بلکہ ان سے ابغ ہیں یعنی عبادات و مقدرات ہیں ہم نصوص و اجماع کو معتبر مانتے ہیں اور صرف معاملات اور لقیۃ حکام میں مصالح کا اعتبار کرتے ہیں

اس لئے کہ عبادات شارع کا خاص حق ہیں۔ اور کم و کثرت اور زمان و مکان کے اعتبار سے ان کی معرفت شارع کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ انسان کا فرض ہے کہ شارع کی رہنمائی کے مطابق انہیں بجالائے۔ اور کسی کا غلام اسی وقت فرما بر دار خادم سمجھا جاتا ہے جب وہ اپنے آقا کا حکم بجالاتا ہو۔ اور اس کی رضا مندی کے موافق عمل کرتا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب فلاسفہ نے شارع کو چھوڑ کر اپنی عقلوں پر اکتفا کیا تو خدا کو ناراض کر دیا۔ چنانچہ وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا۔

لیکن حقوق مکلفین کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ان کے متعلق جتنے احکام ہیں وہ سیاست شرعیہ کے تابع اور مصالح پر مبنی ہیں اور ان میں مصالح کا اعتبار کیا گیا ہے۔

بیان یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ چونکہ شارع لوگوں کے مصالح کو خوب سمجھتے تھے۔ لہذا ان کا لامل شرعیہ سے اخذ کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مصلحت اول شرعیہ سے ہے بلکہ سب سے قوی اور خاص دلیل ہے۔ اس لئے ہم تحصیل مصالح کو سب سے مقدم رکھیں گے۔ پھر یہ بات کہ شارع لوگوں کے مصالح کو خوب سمجھتے تھے، عبادات کے متعلق تو کہی جاسکتی ہے جن کی تکمیل عقل و عادت کی دسترس سے یا لاترس ہے۔ لیکن جہاں تک حقوق و معاملات کا تعلق ہے تو ان کا تعلق سیاست سے ہے جس کا فیصلہ عقل و عادت سے ہی ہو سکتا ہے۔ لہذا جب شریعت ان کے بیان سے خاموش ہے تو معلوم ہوا کہ یہ معاملہ ہماری بصیرت پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

طوفی کے اس کلام کا مقصد یہ ہے کہ معاملات میں مصلحت کو نص اور اجماع پر مقدم رکھا جائے گا۔ چنانچہ

طوفی کا مقصد | وہ اس کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

مصلحت سے استدلال کرنا سب سے زیادہ قوی ہے۔

وہ اپنے رسالہ میں فرماتے ہیں:-

اصل چیز مصلحت ہے اور باقی اولہ اگر مصلحت سے متفق ہوں تو اچھا ہے۔ جیسا کہ احکام کلیہ خمسہ کے

اثبات پر نص، اجماع اور مصلحت تینوں متفق ہیں۔ اور وہ احکام خمسہ یہ ہیں:-

۱۔ قاتل کا قتل۔ ۲۔ مرتد کا قتل۔ ۳۔ چور کا قطعید۔ ۴۔ تہمت لگانے والے کو سزا۔ ۵۔ شراب پینے والے کو سزا یا اسی

طرح کے دوسرے احکام جن کے اثبات کے بارے میں دوسرے اولہ مصلحت کے ساتھ موافقت کرتے ہیں۔ اور اگر باقی اولہ کو بعض

۱۔ تفسیر المنار ص ۱۹ ج ۱، ۲۔ رسالۃ المصالح الطوفی ص ۱۹، ۳۔ عبد النازح ۹

احکام و حالات کے ساتھ مخصوص کر دیا جائے۔ لیکن اس طریق سے کہ مصلحت میں خلل واقع نہ ہو اور نہ دوسرے اول سے تلاعب کی صورت پیدا ہو اور اگر ان میں جمع ممکن نہ ہو تو مصلحت کو دوسروں پر مقدم کیا جائے گا۔ کیونکہ حدیث میں ہے لَا ضَرَّ سَرًّا وَلَا ضَرًّا سَرًّا اور یہ نفی ضرر رعایت مصلحت کو مستلزم ہے۔ بنا بریں مصلحت کی تقدیم دوسرے اول پر ضروری ہے۔ نیز اثبات احکام کے ذریعہ سیاست مکلفین سے مصلحت ہی مقصود ہے۔ دوسرے دلائل صرف وسائل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور وسائل کی تقویم مقاصد پر واجب ہوتی ہے۔

اپنے دعویٰ کے ثبوت میں لائل پیش کرتے ہوئے طوفانی نے حدیث لَا ضَرَّ سَرًّا وَلَا ضَرًّا سَرًّا کا ذکر کیا ہے۔ اور پھر آیت کریمہ:-

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ تَكْمِيمُ مَوْعِظَةٍ
مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ
وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ قُلْ يُفْضِلُ
اللَّهُ فِرْدَوْسَهُمْ قَبْذَ الْكِتَابِ فَلْيُقْرَءُوا
هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ۝

لوگو! تمہارے پاس پروردگار کی طرف سے نصیحت اور دلوں
کی بیماریوں کی شفا اور مومنوں کے لئے ہدایت اور رحمت آپہنچی
کہہ دو کہ (یہ کتاب) خدا کے فضل اور اس کی مہربانی سے (نازل
ہوئی ہے) تو چاہیے کہ لوگ اس سے خوش ہوں اس سے کہیں
بہتر ہے۔ جو وہ جمع کرتے ہیں (۱۰ - ۵۷ - ۵۸)

پیش کی ہے۔ پھر بہت سی آیات جن کے احکام میں مصلحت کو مد نظر رکھا گیا ہے۔ بیان کرتے ہوئے آیت:-

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي
الْأَلْبَابِ .

اور اے اہل عقل و حکم! قصاص میں (تمہاری)
زندگی ہے۔ (۲ - ۱۷۸)

پیش کی ہے اور نص پر مصلحت کو مقدم کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ نصوص فسخ کو قبول کرتی ہیں۔ اور
مصلحت کبھی منسوخ نہیں ہوتی اور نصوص اگر نسخ سے بچ بھی جائیں تو تخصیص سے نہیں بچ سکتیں اور جو کلاماً یا بعضاً الغا کے
قابل نہ ہو وہ اس دلیل سے اقویٰ ہوتی ہے۔ جو کل بذریعہ نسخ یا بعض بذریعہ تخصیص الغا کے قابل ہوتی ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ احکام شارع میں بلاشبہ مصالح کا لحاظ کیا گیا ہے لیکن نصوص کو ان کا رہنا مقرر کیا گیا ہے
لہذا ان کو چھوڑ کر دوسرے اول سے استدلال کرنا نصوص کو محطل کرنے کے مترادف ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ شارع

ہی نے مصلحت کو اصل قرار دیا ہے۔ لہذا مصلحت کی تقدیم بھی ایک اصول ہی کی تقدیم ہوگی۔ چنانچہ ان کلام کا متن ملاحظہ ہو:-

اور اگر یہ کہا جائے کہ شارع لوگوں کے مصالح کو خوب جانتے تھے اور انہوں نے مصالح کو اولہ شرعیہ میں دولیت کر

ذبا ہے اور ان اولہ کو مصالح کا نشان ٹھہرایا ہے جن سے ان کی معرفت حاصل ہوتی ہے تو ہم کہیں گے کہ شارع کا

مکلفین کے مصالح سے خوب واقف ہونا مسلم ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ اس سے دوسرے اولہ شرع کا ترک لازم آتا ہے

صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ہم ان اولہ کو دوسری دلیل شرعی کی بنا پر چھوڑتے ہیں۔ جو ان پر راجح ہے جو کہ حدیث لاضرہ

و لا ضرر از کی طرف مستند ہے۔ جیسا کہ تم لوگوں نے اجماع کو بعض دوسرے اولہ پر ترجیح دی ہے۔

پھر اللہ تعالیٰ نے معرفت مصالح کا طریق عادت کو مقرر کیا ہے۔ بخلاف نصوص کے ان کا معاملہ مبہم ہے اس لئے ایک

معلوم کو چھوڑ کر مبہم کو کیوں اختیار کریں جو ہو سکتا ہے کہ مصلحت کا وسیلہ نہیں اور ہو سکتا ہے کہ نہ نہیں۔

یہ ہے طوفی کا مسلک جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نصوص پر مصالح کی رعایت کو مقدم رکھا جائے گا۔ گو ان نصوص کی تائید اجماع

اسی سے کیوں ہو کہ یہ تقدیم صرف معاملات میں ہوگی۔ کیونکہ شریعت نے مصلحت کا لحاظ رکھا ہے اور نصوص اس کی طرف رہنمائی

کے وسائل سے ہے۔ اگر وہ مصلحت ان وسائل کے بغیر بھی حاصل ہو جائے تو ان کے اعتبار کو مقدم رکھا جائے گا۔ کیونکہ مقاصد مسائل

پر مقدم ہوتے ہیں۔ نیز نصوص میں نسخ اور تخصیص کی صلاحیت ہوتی ہے۔ لہذا مصلحت کے مطابق ان میں تخصیص کی جائے گی۔

تاکہ دونوں دلیلوں پر عمل ہو جائے۔

ہم یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ طوفی کے کلام پر ایک ناقدانہ نظر ڈالی جائے۔ لیکن قبل اس کے کہ ہم اس پر تنقید کریں

یہ بیان کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ طوفی اور دوسرے فقہاء جو مصلحت کو بذاتہ مستقل فقہی اصل کی حیثیت سے

قبول کرتے ہیں گو کسی خاص نص سے اس کی تائید نہ ہوتی ہو۔ میں نزاع کس بات پر ہے کیونکہ مادہ نزاع کو ختم کرنے کے لئے محل

نزاع کا جان لینا ضروری ہوتا ہے۔ بلکہ سقراط کا خیال تو یہاں تک ہے کہ متخاصمین کے درمیان نزاع ہوتا ہی اس لئے ہے کہ فریقین

یا ایک فریق محل نزاع سے بے خبر ہوتا ہے۔ اگر دونوں فریق موضوع بحث کو اچھی طرح سمجھ لیں تو تمام جھگڑا ہی ختم ہو جائے اور ان میں

باہم اتفاق کی صورت پیدا ہو جائے جو فقہاء مصلحت کو اصل قائم بذاتہ مانتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ جس مسئلہ میں نص نہ ہو وہاں مصلحت

کی رو سے نصیذہ کر دیا جائے گا لیکن شرط یہ ہے کہ مصلحت یقینی طور پر موجود ہو یا اس کے موجود ہونے کا ظن غالب ہو۔ طوفی اور ان کے

درمیان نزاع صرف اس امر میں ہے کہ آیا مصلحت محققہ اور نص قطعی الدلالت والثبوت کے درمیان تعارض بھی پایا جاسکتا ہے یا نہیں

طوفی تعارض کے تحقق کو فرض کرتے ہیں اور اس صورت میں مصلحت کو نص پر مقدم رکھتے ہیں۔ اس کے برعکس مالکیہ اور طوفی علاوہ حنبلی علماء کے۔
 کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ جہاں نص قاطع پائی جائے گی وہاں مصلحت ضرور ہوگی۔ یہ بھی ہو ہی نہیں سکتا کہ ایک جگہ پر مصلحت قطعی یا
 اعلیٰ طور پر موجود ہے اور نص اس سے متعارض ہو۔ ایسے موقع پر تعارض کا خیال فکری گمراہی یا جذبہ خواہش یا غلبہ شہوت یا کسی
 عارض غیر دائمی حالت یا منفعت عاجلہ سے تاثر کا نتیجہ ہے یا بالفاظ صحیح وہاں منفعت مشکوک ہے۔ اس طرح کی مصلحت اس
 نص کے مقابلہ میں کیسے ٹھہر سکتی ہے جو شارع حکیم کی طرف سے وارث ہے اور دلالت و ثبوت دونوں کے اعتبار سے قطعی ہے۔
 ہاں اگر کوئی نص ثبوت یا دلالت کے لحاظ سے ظنی ہو تو امام احمد بن حنبل اس وقت بھی نص ہی کو مقدم مانتے ہیں۔ اور اس میں مصلحت
 حقیقی قرار دیتے ہیں اور اس کے خلاف جو بھی مصلحت ہوگی وہ ہم پر مشتمل ہوگی۔

اور امام مالک سے منقول یہ ہے کہ وہ اس قیاس سے ظنی دلیل کی تخصیص کر لیتے تھے جس کے شواہد بکثرت ہوں اور کسی قطعی اصل
 پر مبنی ہو اور مصلحت بھی اگر قطعی طور پر ثابت ہو جائے تو اسی قبیل سے ہوگی کیونکہ اس صورت میں ہمارے سامنے دو متعارض اصل
 ہوں گے۔ ایک نص جو سند و دلالت کے اعتبار سے ظنی ہے اور دوسرا قیاس یا مصلحت جو اپنے دواعی اور ثبوت کے لحاظ
 سے قطعی ہے اس صورت میں قطعی ظنی پر مقدم ہوگا۔ اگر وہ نص قرآنی ظنی الدلالت ہے تو اس کی تخصیص کر دی جائے گی اور اگر خبر آحاد
 ہے تو شاذ قرار پائے گی کیونکہ مصلحت قطعی کے مخالف ہونے کی وجہ سے وہ خبر ان شواہد شرعیہ کے خلاف ہوگی جو طلب مصالح اور
 دفع مضار کے لئے مقرر ہیں۔

لیکن طوفی نے نہ تراکیبوں کے نظریہ کی متابعت کی اور نہ امام احمد بن حنبل کے اجتہاد کو قبول کیا۔ بلکہ اس نے سب حدود
 سے تجاوز کر کے یہ زعم کیا کہ مصالح نصوص قطعہ کے معارض بھی ہو سکتی ہیں اور اس کے بعد یہ بھی کہہ دیا کہ وہ اجماعی امور کے بھی
 خلاف آ سکتی ہیں۔ یہ ہے وہ نزاع جو فقہاء اور طوفی کے درمیان پایا جاتا ہے۔

طوفی نے جو دلائل بیان کئے ہیں ان سے اس کا دعویٰ ثابت نہیں ہوتا بلکہ دعویٰ اور دلائل میں نہایت کمزور
 سا ربط پایا جاتا ہے جس کی بنا پر اتنا بڑا اہم دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اس نے یہ فرض کیا ہے کہ

طوفی کے دلائل

نصوص قطعہ مصالح کے خلاف آ سکتی ہیں۔ لیکن جو مقدمات اس نے اپنے دعویٰ کے اثبات کے لئے بیان کئے ہیں وہ اس کے
 مخالف کے لئے حجت بن سکتے ہیں بلکہ فقہاء کا مدعا ان سے صحت طور پر ثابت ہوتا ہے۔

مثلاً آیت کریمہ:-

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ حَيَّاهُ تَكْمُ مَوْعِظَةٌ

مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ هُدًى

وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ قُلْ لِّفَضْلِ اللَّهِ

وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيُفْضِلْ أَحَدًا

هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ

لوگو! تمہارے پاس پروردگار کی طرف سے نصیحت اور

دلوں کی بیماریوں کی شفا اور مومنوں کے لئے ہدایت اور رحمت

آپنی۔ کہہ دو کہ یہ کتاب خدا کے فضل اور اس کی

مہربانی سے (نازل ہوئی ہے) تو چاہیے کہ لوگ اس سے

خوش ہوں (یہ) اس سے کہیں بہتر ہے جو وہ جمع کرتے ہیں (۱۰۰-۱۱۰)

واضح طور پر اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نصوص شرعیہ مصالح پر مشتمل ہیں — — — نہ یہ کہ مصالح ان کی معارض ہو سکتی ہیں — — — کیونکہ

فرمایا یہ گیا ہے کہ موعظت، ہدایت، رحمت اور شفا یہ سب چیزیں نصوص کے اندر موجود ہیں۔ لہذا یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ نصوص مصالح

کے معارض ہوں ورنہ وہ موعظت، شفا اور رحمت نہیں بن سکتیں۔ اس کے علاوہ جو دوسری آیات طوفانی نے پیش کی ہیں، ان سے

بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ احکام منصوصہ میں ہر طرح کی مصلحتیں موجود ہیں۔ لہذا یہ ممکن نہیں ہے کہ نصوص شرعیہ میں کوئی ایسا حکم ہو

جو مصالح حقیقیہ کے معارض ہو۔ اسی طرح حدیث میں یہ تصریح موجود ہے کہ تشریعت ضرر اور ضرر دہنوں سے منع کرتی ہے اور جو

تشریعت ایسی ہو اس کے نصوص مصالح کے خلاف کیسے آسکتے ہیں۔ لہذا جب نصوص تشریعت اور مصالح کے درمیان تعارض فرض کرنا ہی

باطل ہے تو اس مفروضہ کی بنا پر مصالح کو نصوص پر مقدم کرنا بالاولیٰ باطل ہو گا۔

باقی رہا طوفانی کا یہ زعم کہ مصالح کی معرفت آسان ہے اور نصوص میں مصالح کی معرفت نہایت پیچیدہ ہے تو ایک جہم امر کی بنا پر

جس میں وجود و عدم کے دونوں احتمال پائے جاتے ہیں ہم مصالح کو ترک نہیں کر سکتے۔

یہاں پہنچ کر طوفانی مصلحت پر کامل الایمان نظر آتے ہیں۔ کماش وہ ہمدے اس دور تک زندہ رہتے اور جماعتوں کی باہم

آدیزشوں، عصری مسائل کی پیچیدگیاں، ان کے حل میں علماء کا تجرید و یکفیت اور ملاحظہ کرتے کہ ان کی آراء میں کس قدر تضاد اور ان

کے مذاہب میں کس قدر اختلاف پایا جاتا ہے۔ ایک شخص ایک شے میں پوری مصلحت دیکھتا ہے اور دوسرا دوسری میں۔ پھر

یہ تصادم خاص حلقوں سے نکل کر عوام کے مباحثوں کی آماجگاہ بنے ہوئے ہیں۔ ایک شخص فاشنسٹ ہے تو دوسرا اشتراکی نظریات

کا قائل، ایک سرمایہ داری کا حامی ہے تو دوسرا سرمایہ داری میں اعتدال پسند ہے۔ بعض لوگ ذرائع پیداوار کو قومی ملکیت نہیں دینے

کے حامی ہیں۔ تاکہ پبلک کو اس کا فائدہ پہنچے۔ ایک گروہ اس کا قائل ہے کہ زمین کسی کی ملکیت نہیں ہونی چاہیے۔ ایک گروہ وراثت

کے اجراء کا انکار کرتا ہے تو دوسرا محدود وراثت کا قائل نظر آتا ہے۔ غرض کل شجرت یکا لد یوم فخر حقیق کا منظر قائم

جب ہم نصوص شریعت کو دیکھتے ہیں کہ وہ سود کو حرام قرار دیتی ہیں۔ لیکن غیر معتدل سرمایہ داری کے حامی مصلحت کا تقاضا اس میں بناتے ہیں کہ سود کی حرمت کو مقید کر دیا جائے۔ اور آیت :-

وَإِنْ كُنْتُمْ فَلَکُمْ مَآوُؤٌ وَأَمْوَالُکُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ

اور اگر تو بہ کر لو گے (اور سود چھوڑ دو گے) تو تم کو اس مال لینے کا حق حاصل ہے جس میں نہ اوروں کا نقصان اور نہ تمہارا

نقصان۔ (۲ - ۲۷۹)

کو بعض حالات کے ساتھ خاص کر دیا جائے گا۔ یا بعض لوگوں کے ساتھ مخصوص کر دیا جائے تو کیا یہاں کوئی واضح اور غیر مبہم مصلحت ہے جس کی بنا پر ہم نص قاطع کو ترک کر دیں۔ آنحضرت نے فرمایا ہے :-

”حلال واضح ہے اور حرام بھی۔ ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ چیزیں ہیں۔“

اور مزاد میں شبہات سے صرف نصوص قاطعہ پر اعتماد ہی بچا سکتا ہے۔ یہی پناہ گاہ ہیں۔ انہی میں روشنی ہے۔ یہی جاوہر مستقیم ہیں جن میں کوئی کجی نہیں ہے اور نصوص کے ساتھ مستند فیاض مضبوط حلقہ ہے جس کی ٹوٹ نہیں سکتی۔

حقیقت یہ ہے کہ تمام مصلحتیں صاف اور غیر مبہم نہیں ہوتیں، بلکہ بعض واضح اور بعض مبہم ہوتی ہیں۔ زندگی کے عام خاص مسائل میں ایسے حالات سے سابقہ پڑتا ہے جن میں کچھ سمجھ میں نہیں آتا کہ مصلحت کیا ہے اور کبھی عمومی مسائل میں ان کا صحیح حل نظر نہیں آتا جس کے لئے تحقیق و مطالعہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور یہ ناممکن ہے کہ لوگ کسی امر کے قرین مصلحت ہونے پر متفق ہو جائیں۔ اور نصوص قرآنیہ یا احادیث صحیحہ اس کے معارض ہوں یا اس سے منہج کریں۔

طوفان اپنے دعوئے کما اثبات و مقدمات پر مبنی قرار دیتا ہے۔ اور وہ دونوں ہی ناقابل تسلیم ہیں۔ پہلی بات تو وہ یہ فرض کرتا ہے کہ مصالح سب ہی مبین، واضح اور غیر مبہم ہیں۔ اس لئے ان پر اعتماد ایک واضح اور صاف امر پر اعتماد ہے حالانکہ اس کے خلاف تمام علماء کا اتفاق ہے کہ بعض امور ایسے بھی پیش آتے ہیں جن میں کوئی وجہ مصلحت سمجھ میں نہیں آتی وہاں نص ہی روشنی کا کام دیتی ہیں۔ علمائے کرام قرآن کو پارہ پارہ نہیں کرتے کہ جن کو مصلحت نظر آئی انہوں نے اسے مان لیا اور جنہیں مصلحت نظر نہ آئی انہوں نے اس پر عمل ترک دیا۔ پھر ان کی آراء میں اختلاف ہوا اور پہلے گروہ کی رائے تبدیل ہو جائے اور دوسرا گروہ پہلے گروہ سے متفق ہو جائے۔ اس طرح تو نصوص کھلونا بن کر رہ جائیں گے۔

دوسرا مقدمہ یہ فرض کرتے ہیں کہ نصوص مصالح پر مشتمل نہیں ہیں یا ان سے ہر حالت میں مصالح کی نشاندہی نہیں ہو سکتی۔ لیکن

دوسرے علماء کہتے ہیں کہ طوفانی کا یہ کہنا غلط ہے یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ کہیں مصلحت یقینی پائی جائے اور نص قطعاً اس کے معارض ہو
 پھر طرفہ یہ ہے کہ طوفانی نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں کوئی ایک مثال بھی پیش نہیں کی جس سے معلوم ہوتا کہ فلاں جگہ نص
 شرعیہ مصلحت سے متعارض ہیں۔ اگر وہ مثال لانے کی کوشش کرتے تو انہیں اپنی غلطی کا خود ہی احساس ہو جاتا۔ کہونکہ استقرار اور
 کے باوجود جب ایسی مثال نہ ملتی تو وہ سمجھ جاتے کہ کبھی عقل بھی نصوص میں وجہ مصلحت پانے سے قاصر رہتی ہے اور بحث و قیاس کے
 بعد بھی انہیں معلوم نہیں کر پاتی۔

یہ ہے طوفانی کا مسلک جس کی ہم نے وضاحت کی ہے اور بحث و محرم
طوفانی امام احمد کے مسلک کے خلاف تھا

امام احمد کے مسلک سے بالکل الگ ہے۔ امام احمد تنک بالنصوص کے سلسلہ میں بہت سخت تھے۔ آثار کے پیروکار اور
 پر پورا اعتماد کرتے تھے۔ بلکہ حنابلہ میں نہیں کوئی شخص بھی ایسا نظر نہیں آتا جو طوفانی کی طرح مصلحت پر ایمان لانے میں غالی ہو جس کے
 مصلحت کو نصوص کا معارض بنا دیا۔ تاہم دو فقیہ ایسے دیکھتے ہیں جو اس کے ہم عصر ہیں و ہماری مراد ان سے ابن قیمیہ اور ابن تیمیہ
 ہیں جن کے نظریات میں اگرچہ بعض وجوہ سے فرق پایا جاتا ہے۔ چنانچہ وہ دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ نصوص اور مصالح میں محالہ
 ناممکن ہے۔ انہوں نے متعدد نصوص ایسے بیان کئے ہیں جن میں بظاہر وجہ مصلحت نظر نہیں آتی تھی۔ لیکن ان دونوں نے بڑی وضاحت
 سے ان میں مصلحت کو ثابت کیا اور ان کی عقل و ذہانت نے ان کی یادری کی ہے بلکہ ابن تیمیہ نے تو اپنے رسالہ القیاس میں بعض ضعیف
 احادیث تک کو مصلحت کے موافق ثابت کیا ہے۔ تو پھر نصوص ثابتہ مصلحت سے کیسے خالی ہو سکتے ہیں۔

اس کی ایک مثال ملاحظہ ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک مقدمہ لایا گیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی لونڈی
 سے جماع کیا ہے۔ اس پر آنحضرت نے یہ فیصلہ صادر فرمایا کہ اگر اس نے لونڈی کو اس کام پر مجبور کیا ہے تو وہ آزاد ہو جائے گی
 اور اسے اس کی مالکہ کو ایک لونڈی بطور تادان دینا پڑے گی۔ اور اگر لونڈی کی رضا مندی سے یہ کام ہوا ہے تو لونڈی اس شخص کی
 ملک سمجھی جائے گی اور اس کی مالکہ کو لونڈی دینا پڑے گی۔ یہ حدیث علماء حدیث کے نزدیک ضعیف ہے۔ اس کے باوجود امام
 ابن قیمیہ نے اس میں قیاس اور وجہ مصلحت بیان کی ہے۔ شاید اس بنا پر کہ بعض علماء اس حدیث کو حسن قرار دیتے ہیں اور ضعیف نہیں
 سمجھتے۔ چنانچہ ابن قیمیہ بیان فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مصلحت اور ہر مسلک کے قواعد فقہیہ کے موافق ہے۔ چنانچہ ضمانت کی وجہ
 بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ شخص مذکور کا یہ فعل ظلم ہے جس سے لونڈی کی قیمت کا اتلاف ہوا ہے۔ اور جو شخص کسی دوسرے

بیز کو تلف کر دے یا اس کی قیمت میں نقص کا سبب بنے تو اس پر اس کا تاوان لازم ہے اور ایسی صورت میں تاوان بالمثل ہوتا ہے
 لئے بعض فقہا کسی حیوان کے تلف میں بھی تاوان بالمثل کے قائل ہیں۔ پھر امام ابن تیمیہ نے اس کے لئے بہت سے شواہد اور امثلہ
 ان کی ہیں اور رضامندی کی صورت میں اس لونڈی کا مالک بن جانے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اس صورت میں اس لونڈی پر
 ادنیٰ نہیں ہوتی اور استکراہ کی صورت میں اس کے آزاد ہونے کی یہ وجہ بیان کی ہے کہ اس صورت میں لونڈی پر زیادتی ہوتی ہے
 ردہ کوئی حیلہ نہیں کر سکتی بھتی۔ اور آنحضرت نے اس صورت میں آزاد ہو جانے کا فیصلہ کیا ہے مثلاً کسی شخص نے اپنے غلام کی ناک یا
 ان کاٹ ڈالا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس شخص نے چونکہ محض لونڈی ہونے کی وجہ سے اس پر ظلم کیا ہے اس لئے وہ غلامی کی
 پید سے آزاد ہو جائے گی اور اس کے ظلم اور زیادتی کی وجہ سے اسے مالک کو ایک لونڈی تاوان دینا پڑے گی۔

یہ ہے مسلک ان حنابلہ کا جو مسائل میں تخریج و اجتہاد سے کام لیتے ہیں۔ اور نصوص و اخبار میں خواہ وہ ضعیف ہی ہوں
 نہ ہو مصلحت کا پہلو ثابت کرتے ہیں اور نصوص و مصالح کے درمیان کسی طرح کا ٹکراؤ تسلیم نہیں کرتے۔

ان تصریحات کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ طوفی کا مسلک نہ صرف امام احمد کے مسلک سے بعید ہے بلکہ مذہب حنبلی کے تمام
 محققین، مجتہدین اور مرجعین سے بھی دور ہے۔ طوفی کی رائے علمائے اسلام کے ہاں عموماً اور مذہب حنبلی کے علماء کے ہاں
 خصوصاً شاذ رائے ہے۔

نصوص کو اکثریت کے عمل سے خاص کر نا اور بعض نصوص کو اجتہاد سے کام لے کر منسوخ قرار دینا
 طوفی کی زندگی پر ایک نظر | ہمارے علم میں صرف شیعہ امامیہ کا مسلک ہے۔ یہ لوگ آنحضرت کی وفات کے بعد بھی
 نصوص کے نسخ اور ان میں تخصیص کا سلسلہ جاری مانتے ہیں۔ بلکہ وہ اپنے انکے کو اس بات کا مجاز قرار دیتے ہیں کہ وہ اپنے علوم کی
 بناء پر نصوص کی مخالفت کریں۔ چنانچہ طوفی بھی ان کا ہم مسلک ہے۔ کیونکہ وہ نصوص کو مصلحت سے منسوخ مانتے ہیں۔ اور مصلحت کو
 ائمہ شیعہ کے قائم مقام سمجھتے ہیں۔ اصولاً دونوں کی رائے اس سلسلہ میں ایک ہے کہ آنحضرت کے بعد نصوص قابل نسخ اور قابل تخصیص
 تو کیا اس نے کسی شیعہ اصل سے اپنی رائے اخذ کی ہے؟ پھر اس شیعہ اصل کو مذب کر کے کچھ تبدیلی کر لی ہو، اگرچہ
 نتیجہ کے لحاظ سے دونوں ایک ہی ہیں۔ طوفی کی زندگی میں ہی اس کا صحیح جواب مل سکتا ہے۔ اس لئے ہم اس کی زندگی پر
 ایک نظر ڈالتے ہیں:-

طوفی علم حدیث کا ماہر نہ تھا | طوفی کا پورا نام سلیمان بن عبدالقوی ہے۔ انہوں نے بغداد میں تحصیل علوم کی۔

پھر دمشق چلے گئے اور وہاں کے علماء سے کسب فیض کیا۔ پھر ابن تیمیہ اور دوسرے اکابر حنابلہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور ان سے تحصیل کی۔ طوئی اصول کے ماہر ادیب اور فقیہ تھے۔ لیکن فن حدیث کے عالم نہ تھے۔ ابن رجب ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "طوئی نے بہت سی اصول اور حدیث کی کتابوں کا اختصار کیا۔ لیکن حدیث میں انہیں کچھ دستگاہ حاصل نہ تھی۔ اس لئے ان کے کلام میں تخطی پایا جاتا ہے۔"

ابن رجب بیان کرتے ہیں کہ طوئی شیعہ تھے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:-

طوئی شیعہ تھے

اس فضل و کمال کے باوجود وہ شیعہ تھے۔ اور اعتقاد اہل سنت سے منحرف، چنانچہ وہ خود اپنے

بارے میں حنبلی، رافضی اور اشعری ہونے کا اعتراف کرتے ہیں۔ ان سے رافضیوں کی مدح میں چند قصائد بھی

منتقل ہیں۔ اور ان کی اکثر تصانیف میں رض کی جھلک پائی جاتی ہے۔ ان کی ایک کتاب کا نام العذاب الواصب

علی ارواح النواصب ہے۔

طوئی کے دسائس خبیثہ کا اندازہ ان کی شرح الأربعین نووی سے ہو سکتا ہے جس میں وہ لکھتے ہیں:-

روایات و نصوص میں تعارض کے اسباب بیان کرنے میں علماء کے اندر اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ

اس تعارض کا سبب حضرت عمر بن الخطاب ہیں۔ کیونکہ صحابہ کرام نے ان سے تدوین سنت کی اجازت طلب کی تو حضرت عمرؓ نے

انہیں یہ کہہ کر منع کر دیا کہ قرآن کے ساتھ دوسری چیز نہیں لکھنی چاہیے۔ حالانکہ وہ جانتے تھے کہ آنحضرتؐ کو خطبہ الوداع

لکھنے کا حکم فرمایا تھا اور یہ بھی فرمایا تھا کہ علم کو ضبط تحریر میں لے آیا کرو۔ پس اگر حضرت عمرؓ صحابہ کرام کو تدوین حدیث کی اجازت

دے دیتے تو تمام سنت مدون ہو جاتی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور امت کے درمیان صرف ایک صحابہ کا واسطہ ہوتا۔ کیونکہ یہ

دواہی منتقل ہو کر ہم تک لاتر کے ساتھ پہنچ جاتے۔ جیسے بخاری و مسلم وغیرہ کتب حدیث لاتر کے ساتھ موجود ہیں۔

تو اس خبیث النفس شخص کے کلام پر غور کرو کہ گویا (لعنہ و بالہ) حضرت عمرؓ نے مقصداً اور عمدتاً اسے کو گمراہ کیا ہے۔ یہ سراسر اس کا جھوٹ

اور فسق ہے۔

ابن رجب اس کے بعد لکھتے ہیں:- حالانکہ سنت کا علم و بیان حضرت عمرؓ کی صحبت نظر کا نتیجہ ہے۔

۱۔ طبقات الحنابلہ ج ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱

طوفی نے شیعہ علم دینیہ طیبہ میں حاصل کیا اور دیار مصر یہ کی طرف بھی اس نے سفر کیا اور وہاں حنابلہ کے زیر سایہ رہے۔ لیکن وہاں اس کے شیعہ عقیدہ کی قلعی کھل گئی۔ چنانچہ اس پر اسے تعزیر شدید کی سزا دی گئی۔ اور مسند تدریس سے علیحدہ کر دیا گیا۔ پھر حجاز چلا آیا۔ اور حرم مدنی میں مقیم ہو گیا۔ اور اس وقت کے شیعہ شیخ کے ساتھ رہنے لگا۔ یہاں تک کہ ۱۶۷ھ میں وفات پائی۔

طوفی دراصل شیعہ تھا۔ لیکن اس نے اپنے آپ کو حنبلی ظاہر کر رکھا تھا۔ اور حنبلی ہی کی حیثیت سے اس نے فقہ اور اصول فقہ میں چند کتابیں لکھیں اور حنبلی فقہ پر ہونے کی حیثیت سے اس نے احادیث کی شرح کی ہے اور اثنا عشریہ میں ایسے دلائل بیان کرتا چلا جاتا ہے جن سے شیعہ آراء کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ کس طرح اس نے حضرت عمرؓ پر اختلاف امت کی ذمہ داری ڈال دی۔

اس بنا پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ طوفی کا نصوص پر حملہ نسخہ نصیص کے نظریہ کی اشاعت یا مصالح سے تخصیص کا مسلک یا سبب شیعہ اسلوب فکر ہے جس سے اس کا مقصد یہ ہے کہ امت مسلمہ کی نظر میں نصوص کے تقدس کو داغدار کیا جائے۔ کیونکہ شیعہ امامیہ نسخہ و تخصیص نصوص کا دروازہ بند ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ کیونکہ شارع حکیم لوگوں کی دنیوی اور اخروی مصالح کے لئے شریعت لے کر آئے ہیں۔ اور مصالح کا سب سے زیادہ علم امام وقت کو ہوتا ہے۔ اس لئے وہ نص میں تخصیص کر سکتا ہے۔ جیسا کہ آنحضرت نے تخصیص کی اور امام بھی نبی کا وصی ہوتا ہے۔ اس لئے اسے بھی یہ حق حاصل ہے۔ چنانچہ طوفی نے اپنے رسالہ المصالح میں اپنا تمام نظریہ وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ اگرچہ انہوں نے امام کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ تاکہ اپنے نظریہ کو رواج دے سکے۔

ان واقعات کی روشنی میں ہم یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ یہ شخص حنبلی نہیں تھا۔ اور نہ اس نے اپنے رسالہ المصالح کے حقیقی نقطہ نظر کو بیان کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ امام احمد بن حنبل اور تمام حنابلہ کے مخالف تھے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کلیہ پر مشتمل ہے۔ یہ دراصل ابن اصلاح (کی الاحادیث الکلیہ پر ۱۳ احادیث کے اضافہ کے ساتھ امام نووی نے پیش کی تھی۔ اس اربعین کی علماء نے بے حد تعریف کی اور نہایت اہتمام سے اس کی شروع لکھیں۔ ان میں شرح ابن حبیب (المتوفی ۲۹۵ھ) کو خاص اہمیت حاصل ہے جو کہ جامع العلوم کے نام سے مشہور ہے۔ ان سے پہلے نجم الدین الطوفی نے بھی اس کی شرح لکھی تھی جس پر ابن حبیب نے اپنی شرح میں تنقید بھی کی ہے۔ ملاحظہ ہو کشف الظنون - ۱۲ متر

۸۔ الذَّرَّاعُ

یہ بھی ان اصول فقہیہ سے ہے جس پر حنا بل اپنے امام کی متابعت میں کافی اعتماد کرتے ہیں۔ کیونکہ امام احمد کے نزدیک فتویٰ کے اصولوں میں سے ایک اصل یہ بھی ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ شارع کسی بات کا لوگوں کو مکلف قرار دیتے ہیں تو جو چیز اس کے حصول کا وسیلہ بنے گی وہ مطلوب مانی جائے گی۔ اسی طرح شارع جب کسی کام سے لوگوں کو منع کرتے ہیں۔ تو جو چیز اس کے حصول کا وسیلہ بنے گی وہ مطلوب مانی جائے گی۔ اسی طرح شارع جب کسی کام سے لوگوں کو منع کرتے ہیں تو جو چیز اس میں وقوع کا سبب ہوگی وہ حرام قرار پائیگی چنانچہ تکلیفات شرعیہ کے استقرار سے معلوم ہوتا ہے کہ شارع نے جس چیز سے منع فرمایا ہے اس کے ساتھ ان تمام چیزوں سے منع فرما دیا ہے جو اس تک پہنچنے کا ذریعہ بن سکتی ہوں اور جس چیز کا حکم دیا ہے اس کے ساتھ ہی ان تمام چیزوں کا حکم بھی دے دیا ہے جو اس تک رسائی میں مددگار بن سکتی ہوں۔

مثلاً نماز جمعہ کا حکم دیا تو اس کے حصول کے لئے سحی کا حکم بھی فرما دیا اور خرید و فروخت ترک کرنے کا حکم دے دیا۔ کیونکہ ترک بیع نماز جمعہ کے ادراک میں معاون ہے۔ اسی طرح لوگوں کو باہم محبت کرنے کا حکم دیا اور تباغض سے منع فرمایا۔ اس کے ساتھ ہر اس چیز سے منع فرما دیا جو باہم بغض پیدا کرنے والی ہیں۔ چنانچہ اس کی مانعت کر دی کہ کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کی غسوبہ کے لئے شادی کا پیام دے یا ایک آدمی کی لگائی ہوئی قیمت پر بڑھ چڑھ کر بول دے۔ یا اس کی خریدی ہوئی چیز کا سودا چکالے کی کوشش کرے۔ یہ سب مانعتیں اس لئے ہیں کہ باہمی بغض کا ذریعہ بنتی ہیں۔ اور ایسے ہی شارع نے تقسیم میراث کے احکام بیان فرمائے ہیں اور ہر اس اقدام سے منع فرما دیا ہے جو اس تقسیم میں تغیر پیدا کرنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ چنانچہ وارث کے لئے ہر قسم کی وصیت کی مانعت فرمادی۔ اور کسی وارث کو اس کے شرعی حصہ سے محروم کرنے کی مانعت کر دی۔ اسی لئے

اولین مہاجرین اور انصار نے یہ فتویٰ دیا کہ مرض الموت کے وقت کسی عورت کو طلاق بائنہ دی جائے تو وہ وراثت سے محروم نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس حالت میں طلاق دینے کا مقصد اسے شرعی ورثہ سے محروم کرنے کا باعث بنتا ہے۔ گو قصد اس کا ارادہ نہ کیا جائے۔ کیونکہ ایسے موقع پر طلاق سے عموماً یہی مقصد ہوتا ہے۔ بجز اس کے کہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو۔ مثلاً وہ عورت خود طلاق کا مطالبہ کرے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسے وراثت سے محروم کرنے کے لئے طلاق نہیں دی گئی۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ کی حالت میں چور کے ہاتھ کاٹنے سے منع فرمادیا۔ کیونکہ اندیشہ ہے کہ اس اقدام سے چور دشمن کے ساتھ نہ جائے۔ اور مسلمانوں کی جاسوسی کرنے لگے۔ اس طرح ان کے مازاً تشکا کر دے۔

اس طرح جہاں بھی کسی چیز کے طلب کا حکم دیا گیا ہے۔ تو دوسرے درجہ میں اس کے وسائل کا بھی حکم دے دیا ہے۔ اور ہر منہی عنہ چیز کے وسائل بھی منہی عنہ متصور ہوں گے۔ کیونکہ یہ وسائل منہی عنہ تک پہنچنے کا سبب بنتے ہیں۔ امام احمد ان کے متبعین اور امام مالک اور ابن کے متبعین کا یہی مسلک ہے۔

اس اصول پر موارثہ شرعیہ کی دو قسمیں قرار دی جائیں گی۔

موارثہ شرعیہ کے اقسام

۱۔ مقاصد۔ جو براہ راست مفسد یا مصالح پر مبنی ہوں۔

۲۔ وسائل۔ جو مقاصد تک رسائی کا ذریعہ بنتے ہوں۔ یہ تحریم و تحلیل کے اعتبار سے مقاصد کے تابع ہوتے ہیں۔ لیکن ان کا

رتبہ مقاصد سے کم ہوتا ہے۔

حافظ ابن القیم نے اس اصول کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:-

مقاصد تک پہنچنے کے لئے اسباب و طرق کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ اسباب و وسائل مقاصد کے تابع ہوتے

ہیں۔ مثلاً محرمات اور معاصی کے وسائل کا حکم بھی وہی ہوگا جو محرمات کا ہے اور محرمات تک محضی ہونے کی وجہ سے

وہ بھی حرام قرار پائیں گے اور انہی کے ساتھ مرتبط ہوں گے۔ یہی صورت طاعات اور قربات کے وسائل

کی ہے۔ وہ بھی مقاصد کی طرح مامور بہا ہوں گے۔ یعنی مقاصد و وسائل دونوں ہی مقصود شریعت ہیں۔ لیکن مقاصد

اصلاً مقصود ہیں اور وسائل تبعاً۔

جب اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کو حرام قرار دیا ہے تو جو چیز اس تک رسائی کا وسیلہ بنتی تھی وہ بھی حرام کر دی ہے تاکہ اس کی حرمت مؤکد

ہو جائے اور کوئی اس کے وسائل کے قریب تک نہ جائے۔ اگر وسائل اور ذرائع مفضیہ سے سکوت اختیار کیا جاتا تو تحریم میں نقص رہ جاتا

اور لوگوں کو اس کی حرمت پر آمادہ کرنے کے مترادف ہوتا۔ جو حکمت الہی کے منافی ہے، بلکہ دنیا میں سیاست ملک بھی اس کی اجازت نہیں دیتی کیونکہ اگر کوئی بادشاہ اپنی رعایا یا فوج کو یا اپنے اہل بیت کو کسی کام سے منع کرتا ہے اور پھر اسی منہی عنہ کے اسباب و ذرائع کی خود ہی اجازت دیتا ہے۔ تو اسے اپنے حکم کی خلاف ورزی کرنے والا خیال کیا جائے گا۔ اور رعایا فوج کے دلوں میں اس کے خلاف جذبات پیدا ہو جائیں گے۔ اسی طرح طبیب جب بیماری کا تلح قبح کرنا چاہتا ہے اور بیماری پیدا کرنے کے ذرائع کا سد باب نہیں کرتا تو وہ طبیب اس بیماری کا صحیح علاج کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے گا۔

پھر شریعت حقہ جو اعلیٰ درجہ کی حکمت و مصلحت اور کمال پر مبنی ہے یہ بات کب گوارا کر سکتی ہے کہ معاصی کے ذرائع سے چشم پوشی کرے اور جو شخص بھی شریعت کے مصادر و موارد کا مطالعہ کرے گا وہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے پیغمبر نے سد ذرائع کے طور پر ان چیزوں کو حرام کر دیا ہے جو محرکات تک رسائی کا ذریعہ بنتی ہیں۔
وسائل پر دو حیثیتوں سے غور کیا جاسکتا ہے

وسائل کی دو حیثیتیں

۱۔ ایک ان محرکات پر غور کیا جائے جو کسی کام پر اکساتے ہیں۔ کہ کیا یہ کسی حلال چیز کا ذریعہ

بنتے ہیں یا حرام کا ؟

۲۔ بواجب اور نیت سے قطع نظر کر کے مال پر غور کیا جائے۔

پہلی صورت کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ ایک شخص کوئی معاملہ کرتا ہے۔ لیکن اس کا مقصد کسی مقتضی شرعی کو پورا کرنا نہیں ہے۔ بلکہ کسی حرام چیز کا قصد ہے۔ مثلاً کسی عورت سے اس لئے نکاح نہیں کرتا کہ اس کے ساتھ عائلی زندگی بسر کرے۔ بلکہ کسی مطلقہ عورت کو پہلے خاوند پر حلال کرنے کے قصد سے نکاح کرتا ہے۔ یا عقد بیع کرتا ہے اور اس کے نقل ملکیت یا قبضہ ثمن کا ارادہ نہیں کرتا۔ بلکہ اسے ربا (سود) کے لئے حیلہ بنانا چاہتا ہے۔ چنانچہ ایسی اور اس سے ملتی جلتی صورتوں میں یہ شخص گنہگار قرار پائے گا۔ اور اس کا یہ عقد عند اللہ جائز نہیں ہوگا۔ اگر انشاء عقد کے وقت دلائل سے اس کی نیت کا منہ معلوم ہو جائے گا تو وہ نیت ظاہرہ فساد عقد کا سبب قرار پائے گی۔ اور ظاہری نیت جس پر انشاء عقد کے وقت دلائل قائم ہو چکے ہیں محض الفاظ سے اس کا اعتبار زیادہ ہوگا۔ بلکہ یہ دلیل ان الفاظ کی تفسیر بنے گی۔ کیونکہ ہمیشہ قرآن سے مراد متعلین ہوتی ہے اور قرآن ہی سے مقاصد کا انکشاف ہوتا ہے۔ الفاظ تو عاتدین کے مقصد پر دلالت کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ لیکن اگر مقاصد لغو قرار دئے

جائیں اور صرف الفاظ کا اعتبار کیا جائے تو واجب لا اعتبار چیز کا لغو ہونا لازم آتا ہے۔ اور جو چیز مقصود بالذات نہ تھی وہ مقصود بن جاتی ہے۔

اس سے ثابت ہوا کہ محرک کو اولاً تائیم کی حیثیت سے دیکھا جائے گا۔ اگر اس پر دلیل قائم ہو گئی تو وہ لبطلان تصرف کا ذریعہ بنے گا۔

اب رہی دوسری صورت یعنی کسی چیز پر اس کے مال اور نتیجہ کے لحاظ سے غور کرنا اور محرک پر نظر نہ ڈالنا تو اس صورت میں افعال کو لحاظ نتیجہ کے دیکھا جاتا ہے۔ اگر اس فعل سے مصالح کا حاصل کرنا مقصود ہے تو وہ فعل حصول مقصد کے لحاظ سے مطلوب ہوگا۔ اگر اس کا مال فاسد ہے تو قدر فساد کے لحاظ سے وہ فعل حرام قرار پائے گا۔ گو ذریعہ کی حرمت مقصد کی حرمت سے کم درجہ کی ہوگی۔

اس طرح مال کو عامل کی نیت کے لحاظ سے نہیں دیکھا جائے گا۔ بلکہ عمل کے ثمرہ اور نتیجہ کے لحاظ سے اس پر غور کیا جائے گا۔ اخروی ثواب عقاب کا دار مدار تو نیت پر ہے۔ لیکن دنیا میں حسن و قبح کا دار مدار نتیجہ اور ثمرہ پر ہے۔ کیونکہ دنیا کا نظام مصالح عباد اور عدل و انصاف پر قائم ہے۔ لہذا یہاں نیت اور حسن مقصد سے قطع نظر کر کے نتیجہ اور ثمرہ پر غور کیا جائے گا۔ مثلاً اگر کوئی شخص جذبہ دینی سے سرشار ہو کر بتوں کو برا بھلا کہتا ہے تو وہ اگرچہ اپنے زعم میں احتساب کی نیت کرتا ہے مگر اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اللہ کو برا بھلا کہنا شروع کر دیں گے۔ جیسے فرمایا:۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ
اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدُوًّا بِخَيْرٍ عَلَيْهِمْ

اور جن لوگوں کو یہ مشرک خدا کے سوا پکارتے ہیں۔ ان کو برا نہ کہنا کہ یہ بھی کہیں خدا کو بے ادبی سے سمجھے برا (نہ) کہہ بیٹھیں۔

(۶-۱۰۸)

چنانچہ یہ بھی قرآنی نتیجہ اور واقعہ پر مبنی ہے نہ کہ نیت اور محرک پر۔

اس سلسلہ بحث سے معلوم ہوا کہ ایسی بات سے جس کا نتیجہ گناہ یا فساد کی صورت میں ظاہر ہو منع کیا جائے گا اور یہ ممانعت نتیجہ ثمرہ کا بننا ہوگی۔ اگرچہ اس کا باعث اچھا اور نیت نیک ہی کیوں نہ ہو۔

اگر کوئی شخص فعل مباح سے شرک کا ارادہ کرتا ہے تو وہ عند اللہ گنہگار ہوگا۔ لیکن دنیا میں اس پر کوئی گرفت نہیں ہوگی۔ اور نہ اس کے تصرف پر لبطلان شرعی کا حکم لگایا جائے گا۔ مثلاً ایک شخص اپنے سامان تجارت کو سمستا بیچتا ہے اس سے مقصد یہ ہے کہ اپنے حریف تاجر کو نقصان پہنچے تو بلاشبہ یہ فعل جائز اور مباح ہے۔ گو اس نے دوسرے شخص کو نقصان پہنچانے کا ذریعہ بنا لیا ہے لیکن

اس کے باوجود اسے باطل قرار نہیں دے سکتے۔ اور ظاہری تحریم کے تحت وہ آسکتا ہے۔ جس پر قضا نافذ ہو سکے۔ کیونکہ یہ عمل نیت کے اعتبار سے شرکاذریعہ ہے اور ظاہری اعتبار سے عام و خاص کی نفع رسانی کا ذریعہ بنتا ہے۔ کیونکہ خود بائع کو بھی اس سے فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اس کی تجارت فروغ پاتی ہے اور مستانیچنے سے عوام کو فائدہ پہنچتا ہے۔ نرخ گر جاتے ہیں۔ ان سب باتوں کے باوجود امام احمد اسے مکروہ سمجھتے ہیں۔ کیونکہ اس سے دوسرے شخص کو نقصان پہنچانے کی صورت نکلتی ہے تو مسئلہ سد ذرائع کی بنیاد نیت اور شخصی مفاد پر نہیں ہے۔ بلکہ اس کے پیش نظر عوام کا نفع یا نقصان ہے۔ اور اس میں کبھی تو مفاد اور نتیجہ دونوں کے لحاظ سے غور کیا جاتا ہے۔ اور کبھی صرف نتیجہ کا لحاظ کیا جاتا ہے۔

درحقیقت سد ذرائع میں حکم قضا معتبر ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اسے حکم دنیوی کے لحاظ سے دیکھا جاتا ہے اور اس میں کسی چیز کے منع یا مباح ہونے میں نیت کو جوہری حیثیت حاصل نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ جوہری حیثیت نتائج و ثمرات کو ہوتی ہے۔ اگر کسی عمل سے مصلحت عامہ حاصل ہوتی ہے تو اس کے ذرائع بھی جائز اور درست ہوں گے۔ اور اگر اس سے فساد لازم آتا ہے تو ذرائع بھی ممنوع قرار پائیں گے۔ کیونکہ جب فساد ممنوع ہے تو جو چیز اس کا ذریعہ بنے گی وہ بھی ممنوع ہوگی۔ اور مصلحت مطلوب کوئی ہے۔ تو جو چیز اس مصلحت کا ذریعہ بنے گی وہ بھی مطلوب ہوگی۔ مصلحت عامہ سے عوام کا نفع اور فساد سے انہیں نقصان پہنچتا ہے۔ اگر کوئی شخص ایسا فعل کرتا ہے جو اس کے لئے اگرچہ مباح ہے لیکن اس سے عوام کو نقصان پہنچتا ہے یا وہ مصلحت عامہ کے خلاف ہے تو سد ذرائع کے طور پر اسے اس فعل سے روکا جائے گا۔ اور شخصی فائدہ کو منفعت عامہ پر قربان کر دیا جائے گا۔ اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

۱۔ آنحضرت نے منڈی سے باہر جا کر تاجروں کو طے اور ان سے سامان خریدنے سے منع فرما دیا۔ ایسا کرنا اگرچہ جائز ہے۔ کیونکہ یہ تجارت ہے۔ لیکن اگر اس کی اجازت دے دی جائے تو عوام کو تکلیف ہوتی ہے اور ان کے کاروبار میں بحران پیدا ہو جاتا ہے۔ لہذا ایک کے مفاد کے پیش نظر سد ذرائع کے طور پر اس کی مطلق ممانعت کر دی۔ خواہ بعض خریداروں کی نیت نیک ہی کیوں نہ ہو۔ اور اس کے علاوہ اس میں بائع کو بھی نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ اس بنا پر امام احمدؒ نے اسے اختیار دیا ہے۔ خواہ بالفعل نقصان نہ ہی ہو۔

۲۔ آنحضرت نے طعام اور دیگر ضروریات زندگی کی ذخیرہ اندوزی سے منع فرما دیا اور ایسا کرنے والے شخص کو گنہگار قرار دیا۔ بنابرین حاکم وقت ذخیرہ اندوزی سے منع کر سکتا ہے۔ کیونکہ اس سے عوام کو نقصان پہنچتا ہے۔ بلکہ احتکار کرنے والوں کو عام بازار سے شرح کے مطابق فروخت کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کے پاس اس کی ضرورت سے زیادہ اناج ہے اور لوگ بھوک سے پریشان ہیں یا اسلحہ جنگ ہے اور لوگوں کو بسلسلہ جہاد اس کی ضرورت ہے۔ تو جو شخص اناج کا محتاج ہے وہ مالک کی اجازت

کے بغیر وجہ قیمت پر اسے لے سکتا ہے۔ اگر وہ مرد جو قیمت سے زیادہ پر فروخت کرتا ہے اور کوئی شخص اس سے خرید لیتا ہے۔ تو اس پر مروجہ قیمت کا ادا کرنا واجب ہوگا۔

اس سے ثابت ہوا کہ حکم وقت ذخیرہ اندوزی کو ممنوع قرار دے سکتا ہے۔ تاکہ فساد و فحش ہو اور لوگ تکلیف میں مبتلا نہ ہوں۔

۳۔ اس اصل کی بنا پر امام احمد کے رفیقوں نے دیا ہے کہ اگر کوئی شخص طعام و شراب کا ضرورت مند ہو اور وہ دوسرے شخص کے پاس موجود ہو اور وہ اسے نہ دے۔ یہاں تک کہ وہ مجبور کامر جائے۔ تو اس دوسرے شخص پر اس کی دیت واجب ہوگی۔ حالانکہ اس نے عمدًا یا خطًا قتل نہیں کیا۔ مگر چونکہ اس کا کھانے کو پینا اس کی موت کا ذریعہ بنا ہے تو گویا وہ اس کے قتل کا سبب ہے لہذا اس پر دیت واجب ہوگی۔ تاکہ شر و فساد کا ذریعہ مسدود ہو جائے اور لوگوں میں تعاون باہمی کی روح پیدا ہو۔

حافظ ابن القیم نے وسائل کو تالیف کے لحاظ سے چار قسموں پر تقسیم کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ۱۔ شر و فساد تک پہنچانے والے قول و فعل کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔

- ۱۔ ایک یہ کہ وہ قول یا فعل اپنی اصل وضع کے اعتبار سے ہی فساد انگیز ہو۔ مثلاً شراب نوشی نشہ آور ہے۔ اور اس میں کسی پر زنا کی تہمت میں بہتان طرانی کا مفسدہ پایا جاتا ہے۔ ایسے ہی زنا سے نسب میں گڑبڑ پیدا ہو جاتی ہے۔ اس قسم کے دیگر اقوال و افعال میں جو اپنی اصل وضع کے اعتبار سے ہی موجب فساد سمجھے جاتے ہیں اور فساد کے سوا ان سے کوئی دوسرا شر و ظاہر نہیں ہوتا۔
- ۲۔ دوسرے یہ کہ وہ قول یا فعل تو اپنی وضع کے اعتبار سے جائز یا مستحب ہو۔ لیکن اسے حرام کے لئے وسیلہ بنا لیا جائے۔ خواہ وہ توسل بالارادہ ہو یا بدول ارادہ پہلی صورت کی مثال حلالہ کی نیت سے کسی عورت کے ساتھ نکاح سودی کاروبار کی نیت سے کوئی عقیدہ بیع کرنا ہے اور دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ مشرکین کے سامنے ان کے بتوں کو برا بھلا کہنا۔ پھر اس قسم کے ذرائع بھی دو قسم پر ہیں اول یہ کہ اس فعل میں مصلحت اس کے مفسدہ سے مانع ہو اور دوسرے یہ کہ مفسدہ اس میں غالب ہو۔ یہ کل چار قسمیں ہر گز نہیں ۱۔

حافظ ابن القیم نے جن چار اقسام کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ یہ ہیں۔ ۱۔

۱۔ اول یہ کہ وہ فعل منہی عنہ ہو اور لا محالہ اس کا انجام بد ہو جیسے شراب نوشی، تہمت زنا، اور زنا۔

۲۔ دوم یہ کہ وہ کام تو جائز ہو لیکن اسے فساد کا وسیلہ بنا لیا جائے اور اس سے فساد ظاہر ہو۔

۳۔ سوم یہ کہ وہ فعل جائز ہو لیکن اس میں فساد کا احتمال ہو یا اس میں مصلحت کا پہلو غالب ہو۔

۴۔ چارم وہ جس میں فساد کا پہلو غالب ہو۔

یہ تقسیم عقلاً تو درست ہے۔ لیکن قسم اول کا شمار ذرائع میں نہیں ہونا چاہیے۔ بلکہ از قبیل مقاصد ہونا چاہئے۔ کیونکہ شراب نوشی

زنا، اور قذف، ربا اور مالِ حرام کھانے کی طرح ہیں۔ اسی طرح جوہری وغیرہ بھی بذاتِ خود مفاسد سے ہیں۔ لہذا یہ ذرائع اور وسائل کس طرح بن سکتے ہیں بحثِ تصرف ان ذرائع اور وسائل کی ہے جو یا تو مودی الیٰ المفاسد ہوتے ہیں مان کا نام سدا الذرائع ہے۔ لہذا انہیں دفع کیا جائے گا۔ یا جلب مصالح کا ذریعہ بنتے ہیں۔ یہ شرعاً مطلوب ہونگے اور ان کا حکم دیا جائے گا۔ لہذا ذرائع کی چار کی بجائے تین ہی قسمیں رہ جاتی ہیں۔ لیکن یہ ملحوظ رہے کہ قول و فعل کبھی تو فی ذاتہ حرام ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے بڑے حرام کے لئے اسے ذریعہ بنایا جاتا ہے۔ مثلاً چغلی کھانے کے قتل پر آمادہ کرنا، اس قسم کا قول یا فعل بذاتِ خود حرام ہوتا ہے اور یہ چونکہ بڑے گناہ کا ذریعہ بنتا ہے۔ اس لئے اس کی برائی بھی دو چند ہوگی۔ جو نکاح میں دو قسم کی ممانعت جمع ہو جاتی ہے۔ ممانعت ذاتی اور ممانعت غیر ذاتی اس لئے اس کی حرمت بھی قوی ہوگی۔

اسی طرح کوئی کام فی نفسہ تو جائز اور مطلوب شرعی بنتا ہے۔ مگر وہ حرام کا وسیلہ بنتا ہے تو یہ فعل حرام ہوگا۔ لیکن اس کی حرمت کا درجہ اس حرام کام کے لحاظ سے متعین ہوگا جس کا وہ وسیلہ بنتا ہے۔ اگر وہ حتمی طور پر حرام ہے تو یہ وسیلہ بھی حتمی حرام ہوگا۔ اور اگر اس کی حرمت ظنی ہے تو اس وسیلہ کی حرمت بھی ظنی ہوگی۔ اور اگر وہ شاذ و نادر ہی حرام کا وسیلہ بنتا ہے تو یہ نظر انداز کرنے کے قابل ہوگا۔ کیونکہ شاذ و نادر کسی شمار میں نہیں ہوتا۔

مذکورہ بالا صورتیں سب کی سب ان وسائل کی ہیں جو کسی حرام چیز کا ذریعہ بنتے ہیں۔ عام اس سے کہ وہ فی نفسہ جائز ہوں یا ممنوع۔ لیکن یہاں چند صورتیں اور بھی پائی جاتی ہیں جو کسی مطلوب شرعی کا وسیلہ بنتی ہیں۔ مثلاً نکاح کرے تاکہ زنا سے بچاؤ ہو جائے اس صورت میں اس کا اختیار کرنا فرض ہوگا۔ جب نکاح کے بغیر زنا میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو۔ یہی حکم اس فعل و قول کا ہے جو کسی حلال و مشروع کام کا ذریعہ بنتا ہو۔ بشرطیکہ وہ فی نفسہ حلال اور مشروع ہو۔ اور جس قسم کی مصلحت اس سے حاصل ہوتی ہے۔ اسی لحاظ سے اس کا درجہ طلب متعین ہوگا۔

لیکن اگر وسیلہ فی ذاتہ ممنوع ہو اور اس سے حتمی کوئی مطلوب شرعی حاصل ہوتا ہو یا کسی صاحبِ حق کو اس سے حق ملتا ہو یا قیامِ عدل کا باعث بنتا ہو تو کیا وہ مطلوب شرعی بن جائے گا۔ یا اس کی حرمت مستمر رہے گی؟ جیسے مثلاً کسی صاحبِ حق کو اس کا حق دلوانے کے لئے جھوٹی گواہی دینا۔ (جو تمیزی نے مذہبِ حنفی کی رو سے اس کا جواب دیا ہے کہ یہ ناجائز ہے۔ فرماتے ہیں یہ بہت بڑا گناہ ہے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبیح) کیونکہ ان گواہوں نے ایسی گواہی دی جس کا انہیں علم نہیں۔

اور اس شخص نے انہیں اس پر آمادہ کیا: ۱۵

مگر یہ اس وقت ہے جب وہ فعل جسے ذریعہ بنایا گیا ہے فی ذاتہ حرام ہو جیسے جھوٹ، لیکن اگر کسی امر کی حرمت اس لئے ہو کہ وہ دوسرے حرام امر کا ذریعہ بنتا ہے جیسے اجنبیہ عورت کو دیکھنا کہ یہ عام طور پر زنا کا ذریعہ بنتا ہے۔ تو اس کا حکم لحاظ احوال کے مختلف ہوگا۔ کیونکہ اگر کسی ضرورت کے ماتحت دیکھتا ہے مثلاً کسی مریض کا علاج مقصود ہو تو ایسا کرنا درست ہے۔ کیونکہ حرم لغیرہ عند الحجت مباح ہو جاتا ہے۔ کیونکہ منع کی صورت یہ تھی کہ اس میں فساد کا پہلو مصلحت پر غالب ہو اور اگر وہ محرم حرام بذاتہ ہے تو ضرورت شدید کے وقت اس کی اجازت ہو سکتی ہے۔ ورنہ معمولی حاجت کے پیش نظر وہ جائز نہیں ہوتا۔

اب ہم فقہ حنبلی سے ذرائع کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں تاکہ اس مسئلہ میں امام احمد کا مسلک واضح ہو جائے۔

۱۔ امام احمد اس تاجر سے خریدنا مکروہ سمجھتے تھے جو اپنے پڑوسی تاجر کو نقصان پہنچانے کی غرض سے کم قیمت لے کر بیچتا ہے۔ یہ محض "سد ذریعہ" کی قسم ہے کہ ایسے شخص سے خریداری کا امتناع، دوسرے مسلمان کو ضرر سے بچانے کا ذریعہ بنتا ہے۔ نیز ایسے شخص سے خریداری کی صورت میں اس کی اس روش پر حوصلہ افزائی ہوتی ہے اور آنحضرت نے ان دو شخصوں کا کھانا کھانے سے منع فرمایا ہے جو ایک دوسرے سے بڑھنے کے جذبہ میں کھانا کھلاتے تھے۔ اور زیر بحث مسئلہ میں تو دوسرے کو نقصان پہنچانے کے لئے قیمت میں کمی کی جا رہی ہے۔ لہذا یہ زیادہ قبیح ہوگا۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ دوسرے کو میدان سے ہٹا کر احتکار (ذخیرہ اندوزی) شروع کر دے۔ اور پھر من مانی قیمتیں وصول کرنے لگے۔ اگرچہ مستحب ہے کہ لوگوں کو فائدہ بھی پہنچتا ہے۔ بہر حال محرکات سے پتہ چل جاتا ہے۔ لہذا حاکم وقت کو نتائج میں احتیاط سے کام لینا چاہیئے۔

۲۔ امام احمد فتنہ فساد کے زمانہ میں اسلحہ جنگ کی فروخت حرام سمجھتے تھے۔ کیونکہ آنحضرت نے اس سے منع فرمایا ہے۔ لہذا ایسے موقع پر ان کی فروخت ایک طرح سے اعانت علی العصیت ہے اور ظلم و فساد کے ساتھ تعادین کی صورت ہے یہی حکم امام احمد کے نزدیک ہر اس بیع، اجارہ یا معاوضہ کا ہے جو اعانت علی العصیت کا موجب بنے۔ جیسے ان لوگوں کے ہاتھ اسلحہ جنگ کا فروخت کرنا جو مسلمانوں کے ساتھ برسرِ پیکار ہوں یا باغیوں کے ہاتھ فروخت کرنا۔ یا رہنوں کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنا، اسی طرح سرائے یا گھر ان لوگوں کو کرایہ پر دینا جو اسے محصیت کی منڈی بنا نا چاہتے ہیں اور رقص گاہ یا خمریہ کے لئے استعمال کرنا چاہتے ہیں۔

۳۔ حبابہ کے نزدیک یا مرطے شدہ ہے کہ جو شخص کسی معصیت کا مرتکب ہو اور اثنائے فعل میں توبہ کرے۔ مثلاً کسی سے زمین یا مکان غضب کیا ہے۔ لیکن پھر لشیان ہو کر توبہ کر لیتا ہے تو اس گھر یا زمین سے نکلنے وقت وہ حال طاعت میں ہو گا یا عفو میں؟ اسی طرح اگر کسی شخص نے احرام حج میں خوشبو لگائی پھر لشیان ہوا اور توبہ کر کے اسے اپنے ہاتھ کے ساتھ دھونا شروع کر دیا تو کیا اس کا یہ فعل شرعاً مطلوب ہو گا؟ یہ درحقیقت تسذرائع کی قسم سے ہے کیونکہ جو چیز طاعت کا ذریعہ بنے وہ بھی طاعت میں شمار ہوتی ہے۔ خواہ وہ اصل میں معصیت ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی تخریج میں علماء حبابہ کا اختلاف ہے بعض نے کہا ہے کہ حکم عفو میں ہے چنانچہ ابن رجب اپنی کتاب القواعد میں لکھتے ہیں:-

اس پر بحث کے دو پہلو ہیں:-

اول یہ کہ کیا اس حالت میں اس کی توبہ صحیح ہے یا نہیں؟ اور اس کا گناہ محض توبہ سے زائل ہو جائے گا۔ یا اس وقت تک اکی نہیں ہو گا جب تک کہ اس فعل کے جملہ متعلقات سے قطع تعلق نہ کرے۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک اس کی دو صورتیں ہیں:-

۱۔ پہلا قول ابن عقیل کا ہے کہ اس کی توبہ صحیح سمجھی جائے گی اور صرف توبہ سے اس کا گناہ مٹ جائے گا۔ اور اس فعل سے علیحدگی طاعت میں داخل ہوگی۔ کیونکہ یہ مامور بہ ہے لہذا معصیت نہیں ہو سکتی۔ اور توبہ کی یہ شرط نہیں ہے کہ وہ کلیتہً اس گناہ سے الگ ہو جائے۔ کیونکہ کلیتہً الگ ہونے پر قدرت کا پایا جانا بھی شرط ہے۔ مثلاً غاصب کسی ایسے گھر میں محبوس ہے جو اس نے غصب کیا ہے اور وہ غصب سے تائب ہو جاتا ہے۔ لیکن وہ اس گھر سے علیحدہ ہو نہ پر قدرت نہیں رکھتا تو وہ کیسے الگ ہو سکتا ہے۔ یا ایک شخص بہت سے مجروح پڑے ہوئے لوگوں کے ڈھیر کے درمیان جا کھڑا ہوتا ہے تاکہ انہیں روند ڈالے۔ لیکن اسی حالت میں توبہ کر لیتا ہے۔ تو اب اگر وہاں کھڑا رہتا ہے تو جو زخمی اس کے پاؤں کے نیچے ہے وہ مر جائے گا۔ اور دوسرے زخمی پر قدم رکھتا ہے تو اس کے مرجانے کا اندیشہ ہے۔ اور ظاہر ہے کہ گناہ کا ارتکاب کے بغیر وہ وہاں سے نہیں ہٹ سکتا۔ یہ صورت بھی محل نزاع ہے۔

۲۔ دوسرا قول ابوالخطاب کا ہے کہ غاصب کی حرکات یا اس قسم کی چیزیں طاعت میں داخل نہیں ہیں اور نہ مامور بہ ہیں۔ بلکہ معصیت ہیں۔ لیکن وہ چونکہ بڑی معصیت کو روکنے کے لئے چھوٹے گناہ کا ارتکاب کرتا ہے۔ اس لئے وہ گنہگار نہیں ہو گا۔ بلکہ ایسا کرنا اس پر واجب ہے تو ابوالخطاب اگرچہ اسے طاعت نہیں کہتے لیکن ان کی تعبیر طاعت کے ہم معنی ہے۔

۴۔ مشہور زندگی اگر مرتد ہو جائے تو اس کی توبہ قبول نہ کرنے کی بنیاد بھی ذرائع کے اصول پر ہے۔ حالانکہ اسلام کے طے شدہ اصول کے مطابق مرتد سے توبہ کرائی جانی چاہیے۔ اگر وہ توبہ کرے تو مسلمان سمجھا جائے گا۔ اور اگر توبہ نہ کرے تو اسے قتل کر دیا جائے گا لیکن زنا و فحشاء اگر مرتد ہو جائیں تو وہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ ان سے توبہ نہیں لی جائے گی۔ اس لئے کہ انہوں نے مزید کاری کے لئے اسلام کا لبوہ اور دھڑکھا ہے جس سے ان کا مقصد یہ ہے کہ اس طرح بدعات کی نشر و اشاعت کی جائے۔ اور حقیقہ طور پر مسلمانوں کے عقائد خراب کرنے کے لئے پروپیگنڈا کیا جائے۔ اس لئے ایسے لوگ اسلام کا اعلان کر دینے کے بعد بھی منافقین میں شمار ہوں گے۔ ان کے اعلان از تہاد کے بعد جب بھی مسلمان حاکم ان پر قابو پائے تو انہیں غیر حقیقی توبہ کے ذریعہ مزید شر و فساد پھیلانے کا موقع نہ دے۔ بلکہ انہیں اسی وقت قتل کر دے۔ یہ "سدا الذرائع" کے باب ہے اور امام احمد سے جو روایات مروی ہیں ان میں صحیح تر یہی روایت ہے۔ یہی مذہب امام مالک کا ہے اور امام ابو حنیفہ سے بھی یہی روایت منقول ہے۔ البتہ امام شافعی ان کے قتل کے خلاف ہیں۔

ان مثالوں سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ امام احمد اور ان کی طرح امام مالک بھی فتویٰ دیتے وقت مال پر نظر رکھتے تھے۔ اور ہر اس چیز کو حرام قرار دیتے تھے جو مال کے اعتبار سے حرام کا ذریعہ بنتی ہو۔ اور اس چیز کو حلال رکھتے تھے جو مال کے اعتبار سے کسی مطلوب شرعی کی طرف معضی ہو اور اس کو کلی اور جزئی ہر لحاظ سے دیکھتے تھے۔ چنانچہ امام احمد باہر سے مال لانے والے قافلہ کو راستہ میں چلنے اور ان سے خرید و فروخت کرنے کو حرام قرار دیتے تھے۔ کیونکہ اس سے عوام کو نقصان پہنچتا ہے اور اشیاء کی قیمتیں چڑھ جاتی ہیں۔ اور پھر مال لانے والے بھی دھوکا کھا جاتے ہیں۔ کیونکہ انہیں بازار کے نرخوں کا علم نہیں ہوتا۔ اس بنا پر یہ حرام ٹھہرے گا۔ کیونکہ اس میں بیچنے والوں کا بھی نقصان ہے اور مصرفین کا بھی۔ اور کسی چیز کو مال کے لحاظ سے منع کرنے کی اساس اس کے نتیجہ پر ہے جو اس پر مرتب ہوتا ہے خواہ وہ بالذات مقصود ہو یا مقصود نہ ہو۔ اخروی گناہ کا دار و مدار تو محرک اور نیت پر ہوتا ہے۔

نیز یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ کسی کام کا باعث اگر خیر ہو لیکن اگر اس کا نتیجہ شر ہو تو نیت خیر کے باوجود امام احمد اس فعل سے منع فرماتے تھے۔

ان کا یہ فتویٰ اس آیت پر مبنی تھا۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ

اور جن لوگوں کو یہ مشرک خدا کے سوا پکارتے ہیں۔

مَنْ كَذَبَ اللَّهَ فَيَسُبُّ اللَّهَ عَدُوًّا
يَبْعَثُ عَلَيْهِ

ان کو برا نہ کہتا کہ یہ بھی کہیں خدا کرے اور
سے بے سمجھے برا دینا کہہ بیٹھیں (۶-۸)

یہ ہے خلاصہ ان ذرائع کا جن سے امام احمد امام مالک کی طرح استدلال کرتے تھے۔ ہم نے ان کے لئے نقد
عربی سے مثالیں بیان کی ہیں۔ اور اسی مسئلے کے دلائل پیش نہیں کئے۔ کیونکہ امام مالک پر اپنی کتاب میں ذکر کر چکے ہیں۔

الذرائع

کے متعلق

استاد اور شاگرد کے نظریات کا ہم موازنہ

فقہاء میں سے امام احمد اور امام مالک ذرائع کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ اور امام شافعی سب سے کم اس سے استدلال کرتے تھے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے تلامذہ ذرائع سے بہت کم استدلال کرتے ہیں۔ وہ امام شافعی سے زیادہ قریب ہیں۔ تاہم قلت و کثرت سے قطع نظر نفس شد ذرائع کے مسئلہ پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ اختلاف جو کچھ ہے وہ نوعیت کے اعتبار سے ہے کہ ذرائع کی کونسی نوعیت مقبول اور کونسی مردود ہے۔ چنانچہ اس بات پر سب کا اجماع ہے کہ جو فعل جمہور مسلمانوں کے لئے ایذا کا باعث بنے وہ قطعاً ممنوع ہے۔ جیسے عام گزرگاہ کے درمیان کنواں کھودنا یا کھانوں میں زہر ملانا، یا ہمارے اس عصر جدید میں پینے کے پانی کے اندر جراثیم امراض پھیلانا۔ اس قسم کے ذرائع کی مثالیں نصوص میں بھی وارد ہیں۔ جیسے ان لوگوں کے بتوں کی گالی دینا، جن کے متعلق معلوم ہو کہ وہ یہ سن کر خدا تعالیٰ کو ناحق برا بھلا کہنا شروع کر دیں گے۔

اسی طرح فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی چیز خیر و شر دونوں کا ذریعہ بنتی ہو مگر اس کے کرنے میں منفعت عامہ ہو تو وہ ممنوع نہیں ہو سکتی۔ جیسے انگور کی بلیں لگانا، اس کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لگ انگور کو بچڑ کر شراب بنائے لگیں۔ لیکن یہ محض حتمال ہے۔ اس کے بونے کی اصل غرض یہ نہیں ہوتی۔ اس کے لگانے میں نقصان کی بسبب قائدہ زیادہ ہے۔ اور اعتبار اراغاب ہی کا ہوتا ہے یا پھر اس کا جو ظن کے اعتبار سے راجح ہو۔

ان دونوں قسموں کے علاوہ باقی مسائل مختلف فیہ ہیں امام شافعی ان میں ظاہری احکام کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور افعال پر ان کے وقوع کے اعتبار سے حکم لگاتے ہیں۔ ان کے غایات اور مال کو نہیں دیکھتے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

کسی چیز پر اس کی ظاہری حالت کے لحاظ سے حکم لگایا جائے گا۔ غیب خدا کے سپرد ہے جو شخص لوگوں پر ظن و تخمین سے حکم لگاتا ہے تو وہ اپنے اور پر ایسی ذمہ داری ڈالتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ اور اس کے پیغمبر نے منع فرمایا ہے۔ کیونکہ از غیب پر ژااب و عقاب کا کام اللہ تعالیٰ کے سپرد ہے۔ کیونکہ اس کا علم تو خدا ہی کو ہو سکتا ہے۔ اس نے اپنے بندوں کو صرف اس بات کا سکھایا ہے کہ وہ لوگوں کے ظاہری افعال پر مواخذہ کریں۔ اگر کسی شخص پر باطن کی بنا پر حکم لگانا جائز ہوتا تو یہ حتی سب سے پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا جاتا اور یہی چیز پورا علم ہے۔

یہ ظاہریت جس کے امام شافعی شدت کے ساتھ پابند نظر آتے ہیں اور غایات امور پر اجوابی وجود میں نہیں آئے اور نہ فقہ لغت کے وقت ثابت ہیں۔ محض ظن سے حکم لگانے سے منع کرتے ہیں۔ کیونکہ غایات پر حکم لگانا ظن و تخمین سے حکم لگانے کے مترادف ہے اور شریعت ظاہریت کا نام ہے وہ انحال کی ظاہری صورتوں کو دیکھتی ہے اور مال اور محرکات کا لحاظ نہیں رکھتی۔ جب تک کہ مال، اور محرکات پر کوئی ظاہری دلیل نہ ہو۔

یہ نظریہ امام احمد اور امام مالک کے نظریہ سے مختلف ہے۔ کیونکہ یہ حضرات مال اور محرکات کے لحاظ سے ذرائع کو دیکھتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص نے کوئی معاملہ کیا اور اس سے سہا م حرام کا ارادہ کیا تو یہ معاملہ مال اور محرک دونوں کے اعتبار سے حرام ہو گا۔ وہ عقد معاملہ بھی باطل ہو گا۔ اور وہ شخص عند اللہ بھی گنہگار ٹھہرے گا۔ کیونکہ ایسا عقد عقد باطل ہے تو سد ذرائع کے اصول پر وہ باطل قرار پائے گا۔

لیکن امام شافعی و بیادوی قانون دالوں کی طرح ظاہری حال کے لحاظ سے دیکھتے ہیں اور شریعت کے تمام پہلوؤں کے لحاظ سے اس پر غور کرتے ہیں۔ عقود و تصرفات پر اپنا قاعدہ مطبق کرتے ہیں۔

وہ عقود کی تفسیر ظاہر الفاظ سے کرتے ہیں اور شرعی نقطہ نظر کے لحاظ سے ان کے اوصاف کو دیکھ کر صحت و بطلان کا حکم لگاتے ہیں۔ ان عقود کے محرکات اور مال کی ان کے ہاں کوئی اہمیت نہیں اور نہ عقد کے وقت نیت کا اعتبار ہے۔ بلکہ الفاظ کے ظاہری معنی اور لغت و عرف کے اعتبار سے ان کا جو معنی ہے اس پر حکم لگاتے ہیں۔ چنانچہ ذرائع کو کام میں لانے کی تصریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: بیوع وغیرہ میں ظن غالب اور تخمین سے حکم نہیں لگایا جاسکتا بلکہ صحت عقد کا حکم لگایا جائے گا مثلاً اگر ایک شخص اس ارادہ کے ساتھ کسی عورت سے نکاح کرتا ہے کہ ایک دن یا ایک مہینہ مطلب براری کے بعد اسے

آزاد چھوڑ دوں گا۔ اور یہی ارادہ عورت کا ہے لیکن وہ عقد نکاح کے وقت اس قسم کی شرط نہیں لگاتے تو یہ نکاح صحیح مانا جائے گا۔

اسی طرح امام شافعی کتاب البطلان الاستحسان میں فرماتے ہیں:-

ہر عقد کے بطلان و فساد کا فیصلہ خود اس عقد کے اعتبار سے ہونا چاہیے نہ کہ کسی مقدم یا مؤخر امر کی وجہ سے اور نہ ہی کسی دیم یا ظن غالب کی بنا پر۔ اس طرح کوئی چیز بھی اگر باطل قرار دی جائے گی تو نفس عقد کے اعتبار سے اور اس میں غلام ذریعہ یا منوع نیت کہہ کر کوئی بیع فاسد نہیں کی جاسکتی۔ اگر ہذا ذریعہ اور ہذا ذنیۃ سوء وغیرہ الفاظ سے بیع کا بطلان جائز ہوتا۔ یا اس شرط پر کہ جب یہ کسی حرام کا ذریعہ بنے گی تو باطل ہے کوئی بیع فاسد ہوتی تو جو بیوع یقینی طور پر ناجائز عقد کے ساتھ ہوتی ہیں وہ بالادلی ممنوع قرار پاتیں۔ مثلاً ایک شخص نے تلوار خریدی اور اس کی نیت یہ ہے کہ کسی کو قتل کرے تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اور اس کی نیت ناجائز ہوگی۔ بیع کی صحت پر اس کا کچھ اثر نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی ایسے شخص کے ہاتھ تلوار فروخت کرتا ہے جس کے متعلق اسے معلوم ہے کہ وہ کسی کو قتل کرے گا تو یہ بیع بھی صحیح ہوگی۔

امام شافعی کے اس کلام کا معنی یہ ہے کہ مال اور نتیجہ کی بنا پر کوئی عقد فاسد نہیں قرار دیا جاسکتا۔ جیسا کہ نیت کا فساد کسی عقد کے بطلان پر اثر انداز نہیں ہوتا خواہ اس پر سابق یا لاحق سے دلیل ہی کیوں نہ قائم ہو جائے۔ اور فرماتے ہیں کہ اگر ہم مال یا نیت فاسدہ کی بنا پر کوئی عقد فاسد قرار دیں تو تلوار کی بیع اسی شخص کے ہاتھ جو کسی کو قتل کرنا چاہتا ہے، باطل ہوگی، مشتری اس تلوار کا مالک تصور نہیں ہوگا کیونکہ اس کی نیت فاسد ہے لیکن جب ہم بیع سے نقل ملکیت کا حکم لگاتے ہیں تو بیع بہر حال صحیح ہوگی، اسی نیت تو اس کی سزا آخرت میں ملے گی۔ تو جب یہ بیع صحیح ہے تو فتنہ کے دور میں اسلحہ کی فروخت بھی صحیح ہوگی۔ کیونکہ اس کا مال بھی تو یہی ہے کہ اس سے کسی آدمی کو قتل کیا جائے گا۔ کیونکہ جب یقینی طور پر نیت کے بطلان کے وقت بیع صحیح ہو سکتی ہے تو ظن کے وقت بالادلی صحیح ہونی چاہیے۔

امام شافعی یہ بھی فرماتے ہیں:-

جب کتاب و سنت اور اسلام کے عمومی احکام سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عقود کا فیصلہ ظاہری احوال پر ہوتا ہے اور نیت متعاقبین سے وہ باطل نہیں ہوتے۔ جس صورت میں عقود ظاہر کے اعتبار سے درست ہوں تو عاقدین کے متعلق غیر عاقد

کے توہم کی بنا پر ان کو بالادلی فاسد قرار نہیں دینا چاہیئے۔ خصوصاً جب یہ توہم بھی ضعیف ہو۔

یہاں سے یہ بھی معلوم ہوا کہ امام شافعی اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ دورِ فتن میں اسلحہ جنگ کی فروخت باطل ہے۔ کیونکہ اس وقت عاقل کی نیت پر شک کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ جب اس کی نیت کا فساد ثابت ہونے پر یہ بیع صحیح ہے تو توہم کے وقت بالادلی صحیح ہونا چاہیئے۔ ظاہر ہے کہ امام احمد اور امام مالک کا یہ مسلک نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں امام مال اور بیع کے اعتبار سے حکم لگاتے ہیں۔

امام شافعی اپنے اس اصول کو اس نکاح پر بھی منطبق کرتے ہیں اور اسے صحیح قرار دیتے ہیں۔ جس سے عاقلین کی نیت وقت وقتی طور پر اپنی حاجت کو پورا کرنا ہو اور عقد کے قبل اور بعد کے واقعات سے یہ بات ثابت ہوتی ہو کہ یہ نکاح محض وقتی ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس نکاح کے بطلان کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ جب تک کہ عاقلین انشاء عقد کے وقت اس کے موقع کی تصریح نہ کر دیں۔

اسی طرح امام شافعی ان عقود کو بھی صحیح مانتے ہیں جن سے ربا (سود) مقصود ہو یا ان کے عقد سے یہ گمان ہوتا ہو کہ اس سے ربا مقصود ہے۔ چنانچہ وہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اگر ٹمن موجد ہو اور مشتری بیع کو اپنے قبضہ میں حاصل کر لے تو وہ اس بیع سے اس ٹمن سے کم قیمت پر فروخت کر سکتا ہے، اگرچہ ربا کی نیت ثابت ہو جائے اور معلوم ہو جائے کہ مشتری نے بیع سے قرض لیا تھا اور اس سے زیادہ اسے ادا کیا ہے اور سود کی علامات واضح ہوں لیکن جب تک عقد کے وقت قرض ربا کی تصریح نہ کی جائے وہ بیع صحیح رہے گی۔ چنانچہ امام شافعی اٹام میں اس کی صحت کی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

”جب کوئی شخص ادھار پر غلہ خریدے اور اسے قبض کر لے تو جس سے اس نے خرید کیا ہے۔ اس کے یا دوسرے کے ہاتھ لے لیا یا ادھار فروخت کر سکتا ہے۔ اور اس میں معین اور غیر معین کا ہونا برابر ہے۔ یعنی خواہ ایسی چیز ہو جو برابر مبدلتی ہے یا ایسی نہ ہو اور خواہ وہ حرام کا ذریعہ بنے یا نہ بنے۔ کیونکہ امام شافعی ظاہری صورت کا اعتبار کرتے ہیں اور غیب کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔“

غرض اس مسئلہ میں شاگرد (امام احمد) نے اپنے شیخ (امام شافعی) سے میں اختلاف کیا ہے اور اس بار سے میں امام احمد نے امام مالک کا مسلک مسلک اختیار کیا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک اس مسلک میں وہی اعتبار سے نزاہت پائی جاتی ہے اور شریعت اسلامیہ کے مقاصد عمومی کے زیادہ قریب ہے جن سے مقصود لوگوں کی اصلاح اور مسلمانوں کے اجتماعی، اقتصادی اور سیاسی نظام کو صحیح

بنیادوں پر مستحکم کرنا ہے۔ یہی وجہ ہے امام احمد نے بیع عینہ کے بطلان کا فتویٰ دیا ہے۔ جبکہ اس سے سودی کاروبار کی طرف راستہ نکلتا ہو۔ جیسا کہ بہت سے عقود کو محض اس بنا پر باطل قرار دیا ہے کہ ان کی تنقید سے جماعت اسلامیہ میں فساد عام کا اندیشہ ہے۔ جیسا کہ ہم احکار و ذخیرہ اندوزی، التبیح و کسرت و سسٹم وغیرہ کا ذکر کر چکے ہیں۔

فقہ مالکی و حنبلی اور فقہ شافعی میں ذرائع کے مسئلہ میں اختلاف کی واضح مثال بیوع ربوہ ہے۔ امام مالک اور امام احمد بن حنبل ان کی تحریم و ابطال میں بہت وسعت سے کام لیتے ہیں۔ لیکن امام شافعی ان کے ابطال کے راستہ کو تنگ کرنا چاہتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب بھی اس معاملہ میں امام شافعی سے زیادہ قریب نظر آتے ہیں۔ رضی اللہ تبارک و تعالیٰ عنہم اجمعین۔

بیوع ربوہ جن کو بیع عینہ کہا جاتا ہے کیونکہ ان میں ایک عین یعنی چیز کو ثمن مؤجل پر فروخت کر کے سودی کاروبار چلایا جاتا ہے۔ کی تحریم پر امام احمد نے سود کے سد ذرائع سے استدلال کیا ہے اور دوسرے حدیث سے۔ جس کی سندیں اگرچہ علماء نے کلام کیا ہے۔ کہ آنحضرت نے فرمایا:۔

”جب لوگ درہم و دینار کو نہایت عزیز سمجھنے لگیں گے اور بیع عینہ کا رواج ہو جائے گا۔ اور بیل کی دم پرالیں گے یعنی کھیتی باڑی کرنے لگ جائیں گے اور جہاد فی سبیل اللہ چھوڑ بیٹھیں گے تو اللہ ان پر مصائب نازل فرمائے گا۔ اور جب تک دینی معاملات کو صحیح طور پر نہیں بجلائیں گے وہ ذلت ان سے روز نہیں ہوگی“۔

مالکیہ اور حنابلہ نے بیوع ربوہ کے مفہوم میں بہت وسعت کی ہے اور امام شافعی نے ان کے معنی و مفہوم کو نہایت محدود کر کے بہت سی بیوع ربوہ کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ علامہ قرآنی فرماتے ہیں:۔

ایک شخص نے کوئی سامان ایک ماہ کے ادھار پر دس درہم میں فروخت کیا۔ پھر عینہ گزرنے سے پہلے اسی شخص سے پانچ درہم میں خرید لیا تو امام مالک و امام احمد بھی ان کے ساتھ ہیں (کہتے ہیں کہ جب اس نے پانچ درہم دیئے اور آخراہ میں دس درہم وصول کئے تو اس نے اس حیدہ سے گویا پانچ درہم کے ذریعہ دس درہم وصول کئے تو ظاہر ہے کہ یہ سود ہے لیکن امام شافعی سود کی ظاہری صورت کو دیکھتے ہیں اور اس بیع کو جائز قرار دیتے ہیں۔ ان بیوع کی تقریباً ایک ہزار صورتیں ایسی ہیں جو امام مالک اور امام احمد کے نزدیک ناجائز ہیں اور امام شافعی انہیں جائز قرار دیتے ہیں +

اس تفصیل سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ جعلی اور مالکی نظریہ شافعی کے نقطہ نظر سے کس قدر مختلف ہے۔ یہ دونوں فقہاء اجتماعی مفاد کے پیش نظر مال اور نتیجہ کے لحاظ سے حکم لگاتے ہیں۔ اور صرف افراد ہی صورت کو مد نظر نہیں رکھتے، بلکہ مجموعی لحاظ سے کثرت منترتہ کو دیکھتے ہیں اور انفرادی شکل میں واقعات پر نظر نہیں ڈالتے۔ بلاشبہ یہ نظریہ شریعت کے عمومی مفاد کے زیادہ موافق ہے جس کے پیش نظر جماعت کی اصلاح ہے اور وہ اخلاقی اور اجتماعی فضائل کی بنیادوں پر معاشرہ کی تکوین کرنا چاہتی ہے۔

اگر ہم نے یہ ثابت کیا ہے کہ مال پر نظر رکھنے کے لحاظ سے امام احمد امام مالک کے ساتھ متفق ہیں اور امام شافعی کے خلاف ہیں تو یہ بے وجہ نہیں ہے۔ مثلاً اس نظریہ میں امام شافعی سے اس لئے اختلاف کرتے ہیں کہ ان کی نظر مقاصد اور مال پر ہے جس کا کہ عاقد قصد کرتا ہے۔ امام شافعی عقد پر صحت و فساد کا حکم لگانے کے معاملہ میں محض نیت کو مؤثر نہیں مانتے جب تک کہ اس نیت کو صریح لفظوں میں انشاء عقد کے وقت ذکر نہ کیا جائے۔ مگر وہ نیت مذکور نہ ہو تو عقد صحیح رہے گا خواہ عقد سے قبل اور بعد کے دلائل اس کی نیت کے فاسد اور مقصد شریعت کے خلاف ہونے پر کیوں نہ دلالت کرتے ہوں۔ لیکن حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ جب عاقد کے مقصد پر دلیل موجود ہے تو خواہ وہ اس کی تصریح کرے یا نہ کرے اور وہ تصریح عقد کے ساتھ معتبر ہو یا اس سے پہلے ہو تو عقد پر اس قصد کے لحاظ سے حکم لگایا جائے گا۔ اگر وہ قصد حرام ہے تو عقد بھی حرام ہوگا۔ اور اس سے التزام ثابت نہیں ہوگا۔ حافظ ابن القیم نے امام شافعی کا بہترین طریقے سے روکیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:-

عقد کے ساتھ متکلم کا اگر قصد بھی ہو تو اس کے حق میں اس عقد کے احکام مترتب ہو جائیں گے۔ اور بیع لازم ہوگی۔ اگر اس کا قصد نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس عقد کے خلاف قصد ہوگا۔ اور یا سرے سے کسی چیز کا قصد نہیں ہوگا۔ اگر بلا قصد و نیت کے کلام کرے گا تو وہ نیز ان سمجھا جائے گا۔ اور اگر اس کے خلاف قصد کرے گا تو جس چیز کا اس نے قصد کیا ہے وہ جائز ہوگی یا ناجائز۔ اگر وہ قصد جائز ہے لیکن مفہوم عقد کے خلاف ہے تو وہ عقد عند اللہ کسی حالت میں لازم نہیں ہوگا۔ مگر نقصان کے اعتبار سے دیکھا جائے گا کہ اس کے کلام کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ تو نہیں ہے جو اس کے مقصد پر دلالت کرتا ہو۔ اگر ہے تو وہ عقد لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ سیاق و سباق دونوں اس کے صدق پر دلالت کرتے ہیں۔ اور اگر اس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو اور محض ادعا کرے تو اس کا ادعا قابل قبول نہیں ہوگا۔ اور اگر ناجائز چیز کا قصد کرے مثلاً کھجور یا تیز دھت کہے اور اس کا مقصد مطلقہ ثلاث کو دوسرے کے لئے حلال کرنا ہے یا پلٹتے اشتریت کہے اور ربا وغیرہ کا قصد ہو تو اس کا یہ مقصد حاصل نہیں ہوگا۔ اور لفظ و فعل کو اس کا وسیلہ سمجھا جائے گا۔

کیونکہ اس کے مقصد کی تحصیل سے حرام کی تنقیذ لازم آتی ہے اور معصیت پر اعانت اور اس کی اعانت کرنا گویا شرم و عار پر مدد کرنا ہے۔ رہا صریح پر مدد کرنا اور ان طرق پر مدد کرنا جو سودی کاروبار کا ذریعہ بنتی ہوں ایک برابر ہے۔ مثلاً ایک شخص عقد شرا کرے تاکہ اسے سود کا ذریعہ بنائے۔ تو جب مقصود سود ہی ہے تو اس کے لئے راستہ خواہ جائز اختیار کیا جائے یا ناجائز، بہر صورت وہ حرام ہے کیونکہ وسائل فی ذاتہ مقصود نہیں ہوتے تو حرام کا ارتکاب حیلہ و مکر اور خداع سے کرنا اور علی الاعلان کرنا ایک برابر ہے۔ بلکہ علی الاعلان اس کا ارتکاب کرنے کا انجام اتنا خراب نہیں ہوتا جتنا کہ حیلہ اور مکر و فریب سے کام لینے والے کا ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسا شخص لوگوں کی نظر میں گر جاتا ہے۔

حاصل یہ کہ عقود کے نال اور عاقدین کے مقاصد کے بارے میں امام احمد اور امام شافعی دو متباعدی خطوط پر چلتے نظر آتے ہیں۔ امام شافعی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہر عقد کے احکام اس کے صیغہ اور ظاہری الفاظ سے اخذ کئے جائیں گے۔ اگر وہ عقد صیغہ کے لحاظ سے فاسد ہے تو اسے فاسد قرار دیا جائے گا۔ اور صیغہ کے لحاظ سے صحیح ہے تو اسے صحیح قرار دیا جائیگا اور خارج انیت و مقصد، امارات و مآلات اور نہایات کا اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس کے برعکس امام احمد مال و مقصد کو اصل قرار دیتے ہیں۔ وکل مجتہد نصیب۔

خاتمہ بحث

یہ ہیں فقہ حنبلی کے اصول جنہیں حنابلہ امام دارالسلام (بغداد) (احمد بن حنبل) کی طرف کرتے ہیں۔ اور یہ اصول تمام تر سنت ہی کی طرف منہ ہی ہوتے ہیں۔ اور متنوع ہونے کے باوجود آثار ہی کے چتر صافی سے پھوٹتے ہیں۔ حضرت امام صاحب یا تو آثار کو صراحت کے ساتھ ذکر کر دیتے ہیں اور اگر کسی مسئلہ میں صراحت کے ساتھ اثر نہیں ملتا تو استنباط سے کام لیتے ہیں۔ لہذا ان کا منہاج آثار ہی سے ماخوذ ہے۔ جیسا کہ بہت سے فروعی مسائل آثار سے صراحت کے ساتھ ماخوذ ہیں۔ حضرت امام صاحب ان ہر دو امور میں منہاج سلف پر گامزن ہیں۔ اور جو کچھ کہتے ہیں سلف کا صریح قول ہوتا ہے۔ اگر امام احمد کے اصولوں کا استقراء کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ منہاج سلف کے پابند ہیں۔ اور اس سے بال برابر نہیں ہٹتے۔ اور نہ کسی دوسرے مسلک پر چلتے ہیں۔ انہوں نے دیکھا کہ سلف اشباہ کو اشباہ پر قیاس کرتے ہیں اور ایک نظیر کو دوسری نظیر کا حکم دیتے ہیں تو انہوں نے بھی اپنا یہ مسلک بنالیا کہ اگر نص نہ ملے تو قیاس سے کام لیا جائے۔ امام احمد نے یہ بھی دیکھا کہ صحابہ کرام کسی چیز کے سابق حکم کو اس وقت تک تبدیل نہیں کرتے جب تک کہ موضوع اور حالات کی تبدیلی کا تقاضا نہ ہو تو امام احمد نے اسی کے مطابق فتویٰ دیا جسے بعد میں علماء نے استصحاب الحال کے اصول سے تعبیر کیا۔ امام احمد نے بھی احکام کو ان کی پہلی حالت پر قائم رکھا جب تک صورت حال کے متغیر ہونے کی دوسری وجہ نظر نہ آتی ہو۔ گزشتہ حکم کے خلاف دوسرے حکم کی متقاضی ہو۔

اس طرح امام احمد نے جب یہ دیکھا کہ خلفاء راشدین کے زمانہ میں صحابہ کرام مصالح مسئلہ سے کام لیا کرتے تھے۔ اگر کہیں نص ملتی تو مصالح مسئلہ کی بنا پر فتویٰ دیتے تھے۔ مثلاً قرآن پاک کا صحیف میں جمع کرنا اور اس پر لوگوں کا اتفاق کر لینا۔ اور کسی ایک شخص کے قتل کے جرم میں ایک جماعت کو قتل کر دینا۔ اور اجیر عام یعنی کارگیر سے ضمانت لینا۔ یہ تمام کام عہد صحابہ کے ہیں۔

کیونکہ وہ ان میں مصلحت خیال کرتے تھے۔ اس سے انہوں نے بعد میں طریق اجتہاد پر چلنے والے کے لئے ایک سنت قائم کر دی۔ چنانچہ اسی طریق پر امام احمد چلے اور ان کی طرح مصالح مسئلہ کو پیش نظر رکھ کر فتوے دیتے اور مصالح کو اصول استدلال سے تسلیم کیا۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ نے ان کے لئے یہ راہ کھولی دی تھی۔ اس لئے امام احمد بھی ان کے راستہ پر چلے اور ان کی سیرت سے ہدایت حاصل کی۔ امام احمد نے یہ بھی دیکھا کہ صحابہ کرامؓ وسیلہ پر غایت اور مقدمہ پر نتیجہ کا حکم دگاتے ہیں اور اس اصول کی بنیاد پر وہ مطلوب چیز کے وسیلہ کو مطلوب کا حکم دیتے ہیں اور ممنوع چیز کے ذریعہ کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔ امام احمد نے بھی اسی اصول کی پیروی کی جسے بعد میں ذرائع کے نام سے پکارا گیا۔

الغرض اس طریق سے ان کی ساری فقہ سلف کے تابع تھی۔ خواہ وہ اجتہاد کی مسائل ہوں یا احکام و فتاویٰ نقل کئے ہوں، ہمیشہ وہ اپنے فقہی مسائل میں سلف کی قذیل سے روشنی حاصل کرتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی فقہ میں جو وہ نہیں ہے۔ بلکہ تازگی اور تابانی پائی جاتی ہے۔

فقہ احمد کے بعض پہلوؤں کا تعارف

فقہ احمد کے مجل اور مدلل تعارف کے بعد ہم چاہتے ہیں کہ ان کی فقہ کے بعض پہلوؤں پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی جائے تاکہ قارئین کرام ان کے مسلک سے پرے طور پر آگاہ ہو جائیں اور انہیں اس فقہ کی تازگی کا اندازہ ہو جائے اور عبادات اور مسائل عبادات میں امام احمد کے ورع و تقویٰ سے آشنا ہو جائیں۔

اس موضوع کو ہم نے دو حصوں پر تقسیم کیا ہے۔

- ۱۔ ان شروط کے احکام جو عقود کے متصل مذکور ہیں۔ اس باب میں امام احمد دوسرے فقہاء سے زیادہ وسیع الصدر نظر آتے ہیں۔ اور سب سے زیادہ شروط کو قبول کرتے ہیں۔ اس بارے میں ان کے اصول عصر جدید اور اس کی روح کے زیادہ قریب ہیں۔
- ۲۔ ابواب طہارۃ کے کچھ مسائل خاص طور پر ہم اس لئے لارہے ہیں کہ معمری لوگ ہر اس شخص کو جو دین کے مسائل میں غمنا اور طہارت کے مسائل میں خصوصاً متشدد نظر آتا ہے اسے حنبلی کہہ دیتے ہیں۔ اور اب یہ لفظ ہر اس شخص کے متعلق استعمال ہونے لگا ہے جو زہمت کے معاملہ میں کچھ تشدد سے کام لیتا ہو۔ لہذا یہ بتانا ضروری ہے کہ اس قول میں کہاں تک صداقت ہے۔ لیکن ہر نجاسات و وضو کے مسائل پر مشتمل یہ حصہ قانون دان حضرات کو بارگاہ میں ہو لیکن ہم انہیں یقین دلاتے ہیں کہ اس باب کو احقر کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔ اور زیادہ طول نہیں دیں گے۔

موجودہ قانون کی رو سے عاقدین (دو یا ہم عقد کرنے والوں)

۱۔ حریت تعاقد اور عقود کے ساتھ ذکر کردہ شرط

کو انشاءً عقد میں پوری آزادی حاصل ہے۔ اسی طرح عقود

پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں ان کی بنیاد بھی یہی ارادہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ پس عقد نام ہے متعاقبین کے اس باہم معاہدے کا، جو آثار مرتبہ کے ملحوظ رکھ کر باہم طے کیا گیا ہو اور اس پر ہر وہ شرط داخل ہو سکتی ہے جو نظام عام کے خلاف نہ ہو تو جن شروط پر بھی

عاقبت رضامند ہو جائیں گے وہ صحیح تصور ہوں گی۔ اور ان کا پورا کرنا واجب ہو گا۔ اور یہ ضروری نہیں ہے۔ کہ اس عقد کے سبب دونوں کو
کیساں طور پر نفع اور نقصان ہو بلکہ اعتبار جو کچھ ہے وہ ان التزامات کا ہے جو آزاد ارادے سے طے پڑے ہیں۔ اور ان میں کسی قسم کا غریب
اور تزلزل نہیں ہے۔ لہذا جتنا زیادہ آزاد ارادہ پایا جائے گا اسی تناسب سے وہ آثار ثابت ہوں گے یعنی قانون دانوں کے
نزدیک مقتضائے عقد کی تکوین میں عاقدین کا ارادہ مؤثر ہے اور یہ سارے کا سارا شارع کے حدود عمل میں داخل نہیں ہے۔
لیکن مسلمان فقہاء — بلکہ تحقیقی طور پر — جو یہ کہے نزدیک ارادہ سے صرف انشاء عقد ہوتا ہے۔ اور عقد
کے احکام و آثار کلیۃً شارع کے اختیار میں ہیں۔ تمام مقتضیات عقد و دلیل شرعی سے ثابت ہوتے ہیں۔ عقار کنندہ کو اس
میں کسی طرح کے اضافے یا مقتضیات کو مقید کرنے کا حق نہیں ہے۔ سوا اس صورت کے کہ کوئی دلیل شرعی موجود ہو جو ان عقود کے
الزام اور وفا کو جائز قرار دیتی ہو۔

مذکورہ بالا مسلک جمہور کا ہے۔ لیکن یہاں اس امر کا اعتراف کرنا چاہیے کہ بہت سے حنابلہ نے جمہور

حنابلہ کا اختلاف کے اس مسلک سے اختلاف کیا ہے اور بعض مالکی بھی حنابلہ کے ساتھ ہیں۔ حنابلہ کا کہنا ہے

کہ شریعت نے اس سلسلہ میں ایک عام قاعدے کی طرف دعوت دی ہے۔ یعنی عقد کو پورا کرو۔ چنانچہ فرمایا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا

بِالْحُقُودِ

لِإِيمَانِ دَالُوا! اپنے اقراروں کو پورا

کرد

(۱۵۰)

اور یہ قاعدہ جو نص حکم سے ثابت ہے کہ جو التزامات عقد سے ثابت ہوں ان کے پیدا کرنے میں ارادہ کو قوی نفل
ہے۔ مزید برآں یہاں ایک اور قاعدہ ہے جو نص حکم سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ حقوق کے نقل و اسقاط کے لیے
رضامندی بنیادی چیز ہے۔ اور اس بارے میں شارع حکیم نے اعلان عام کیا ہے :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا

مِمَّا لَكُمْ بِهِنَّ مِنْ أَمْوَالِكُمْ

اگر آپس کی رضامندی سے تجارت کا لین دین

تجارتاً عَنْ تَرَاضٍ

(۲۹ - ۴۰)

ہو۔

اس آیت میں التزامات کے لئے رضامندی کو لازم قرار دیا ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شارع جو حقوق کی حفاظت کرتے ہیں اور احکام مرتب کرتے ہیں۔ وہ اس بات کا بھی

حکم دیتے ہیں۔ کہ ہر وہ معاملہ جس پر عاقلین یا ہمہ رضا مندی سے متفق ہو جائیں۔ اس کی بجا آوردنی لازمی اور ضروری ہے۔ اس لئے مقتضیات عقود میں ارادہ کا موثر ہونا بھی شارع کے حکم اور امر سے ہی ہے۔ امام ابن تیمیہ حنابلہ کے اس نظریہ کو ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

عقود کی دفا لازم ہے۔ کیونکہ شارع نے مطلق طور پر وفا کا حکم دیا ہے۔ بجز اس کے جس کے عدم وفا پر کوئی دلیل موجود ہو۔ علاوہ ازیں عقود کی دفا ان واجبات میں داخل ہے۔ جن پر تمام ملیں اور سب عقلاء متفق ہیں۔ چنانچہ جو لوگ وجوب عقلی کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک یہ چیز واجبات عقلیہ میں شمار ہوتی ہے۔ یہ عقود کی اصل یا ہمہ رضا مندی ہے۔ اور اس کا نتیجہ وہ ہے۔ جسے انہوں نے یا ہمہ رضا مندی سے اپنے اوپر واجب کیا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے :-

إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ
مِنْكُمْ۔

ان اگر آپس کی رضا مندی سے تجارت کا لین دین ہو۔ (۲۹ - ۲۸)

نیز فرمایا :-

بِإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ
نَفْسًا فَكُلُوْهُ هِنًا مَّرِيًّا۔

اے اگر وہ اپنی خوشی سے اس میں سے کچھ تم کو چھوڑ دیں تو اسے ذوق شوق سے کھاؤ (۲۸ - ۲۷)

اس آیت میں جواز اکل کو طیب نفس پر معلق کیا ہے۔ جیسا کہ جواز شرط پر معلق ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ طیب نفس جواز اکل کا سبب ہے۔ اور یہ حکم چونکہ مناسب وصف پر معلق ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ وصف اس حکم کا سبب ہے۔ پس جب طیب نفس بہر کو مباح کرنے والا قرار پایا تو اس علت منصوصہ پر تمام تبرعات قیاس کئے جاسکتے ہیں۔ اسی طرح آیت :-

إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ

تَرَاضٍ

ان اگر آپس کی رضا مندی سے تجارت کا لین دین ہو۔ (۲۹ - ۲۸)

میں تجارت کے لئے یا ہمہ رضا مندی کو شرط قرار دیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ یا ہمہ رضا مندی تجارت کو مباح کرنے والی ہے۔ پھر جب تبرع اور تجارت کی یہ شرط قرار پائی تو عاقلین کی رضا مندی اور تبرع کی خوشی سے جو بات ہوگی وہ

سے وجوب عقلی کے قائل مستزاد متکلمین ہیں لیکن سب فقہاء کا یہ مسلک ہے کہ اثبات وجوب صرف شارع کا حق ہے ۱۲

وہ حلال قرار پائے گی بلکہ

آخر بات اس پر ختم ہوتی ہے کہ بعض حنابلہ کی نظر میں مذہب حنبلی میں عاقدین کا ارادہ ہی مقتضیات عقد کی تکوین میں زیادہ مؤثر ہے۔ اور یہ اس لئے کہ شریعت نے باہمی رضامندی کو التزامات کی اساس قرار دینے کی اجازت دے دی ہے اور عام حکم دے دیا ہے کہ ایفاء عقد کریں۔

ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ جمہور فقہاء شائع پر صرف ان عقود کی حفاظت کی ذمہ داری **عقود کے آثار و مقتضیات** عائد کرتے۔ جن کے آثار مقصودہ مقتضیات نص کے مطابق ہوں یا نص و قیاس سے

ان پر کوئی دلیل قائم ہو۔ یا استدلال شرعی میں سے کسی قسم کا استدلال ہو سکتا ہو۔ جو صورت ان مقتضیات کے خلاف ہو وہ قابل التفات نہیں ہے۔ یا ایسے التزام عقد کو موجب فساد قرار دیا جائے گا۔

حنابلہ کا عقود کے مقتضیات و آثار میں جمہور فقہاء سے اختلاف حرمت لغا قد اور عقد کے وقت طے کر دہ شرط کے بارے میں اختلاف پر مبنی ہے۔ حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ عقود و شرائط میں اصل اباحت ہے اگر آزاد ہیں کہ جس طرح چاہیں عقد کریں۔ اور جو شرط چاہیں طے کریں۔ جو عقد کریں گے مقتضی خاص کی تعلید کے بغیر اس کی ایفاء واجب ہوگی۔ بشرطیکہ یہ عقد کسی حرام شے پر مشتمل نہ ہو۔ مثلاً سود وغیرہ۔ اگر ایسا نہ ہو گا تو عاقد آزاد ہونے جس شرط کو چاہے عقد میں داخل کرے۔ البتہ وہ شرط اگر کسی امر حرام پر مشتمل ہے اور اولہ شرعیہ معتبرہ سے اس کی حرمت ثابت ہے تو وہ فاسد قرار پائے گی یا کم از کم اس کا ایفاء واجب نہیں ہوگا۔ لیکن حنابلہ اور بعض مالکیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ عاقدین جن عقود اور شروط پر راضی ہو جائیں وہ اس وقت تک واجب الوفا نہ ہوگی جب تک کوئی شرعی دلیل اس کے وجوب و وفا پر قائم نہ ہو۔ کیونکہ التزام اس چیز کا ہو سکتا ہے جسے شریعت نے لازم کیا ہو جب تک شارع کی جانب سے التزام کی دلیل نہ ہو عاقدین پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی۔ ہر عقد کے مقتضیات معین ہیں اور وہ وہی ہیں جنہیں شارع نے لازم قرار دیا ہے۔ اب ان پر کسی طرح کی ریادتی نہیں کی جاسکتی۔

یہی وہ اختلاف کی بنیاد ہے جہاں حنابلہ دوسرے فقہاء سے الگ نظر آتے ہیں۔ چنانچہ حنابلہ کا اصول یہ ہے کہ عقود واجب الوفا ہیں جب تک کہ شارع کی جانب سے کسی عقد معین یا شرط معین کی وفا کی ممانعت ثابت نہ ہو اور دوسرے فقہاء کا اصول یہ ہے کہ عقود میں اصل عدم وجوب و وفا ہے جب تک کہ اس کے ایفاء کا وجوب دلیل شرعی سے ثابت نہ ہو۔ اس طرح حنابلہ نے منع

یعنی عدم وفا کا دروازہ بند کر دیا ہے اور وجوب وفا کو اصل تسلیم کیا ہے۔ اس کے برعکس دیگر فقہاء نے امتناع کے دروازے کو کھلا چھوڑ دیا ہے اور ایفا کے دروازے کو بند کر دیا ہے۔

پھر حنابلہ کے مخالف فقہاء اور بعض مالکیہ منع کے باب میں ایک درجے پر نہیں ہیں۔ بلکہ کثرت و قلت اذکار کے اعتبار سے مختلف درجات پر ہیں۔ علماء عظام نے نطاق استدلال کو بالکل تنگ کر دیا ہے۔ اس لئے عقد کی تصدیق میں وہ تمام فقہاء کی نسبت سختی سے کام لیتے ہیں اور مالکیہ کثرت سے اجتہاد و استدلال سے کام لیتے ہیں خصوصاً مصالح سے استدلال میں وہ ان تمام فقہاء سے آگے ہیں جو عقود میں عدم وفا کو اصل قرار دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ اس کے ایفاء پر دلیل شرعی قائم ہو۔ اس سلسلہ میں حنفیہ بھی ان کے قریب قریب ہیں۔ اور شواہع بھی ظاہریہ کی موافقت کرتے ہیں۔

حدیث تعاقد کے باب میں فقہاء کے مابین یہ مختصر سا موازنہ ہے۔ اب ہم قبل اس کے کہ وہ اولہ پیش کر چیں حنابلہ اپنے مسلک کی تائید میں پیش کرتے ہیں۔ حرمت تعاقد کے بارے میں چند فروعی مسائل پیش کرتے ہیں جو امام احمد سے

چند فروعی مسائل

مردی ہیں۔ کیونکہ امام احمد کی فقہ کے ناقلین اور دوسرے ائمہ کی فقہ کی درست کرنے والے اس امر پر متفق ہیں۔ کہ امام احمد نے شروط کا سب سے بڑا دروازہ کھولا ہے۔ چنانچہ حافظ ابن تیمیہ لکھتے ہیں:-

فقہاء اربعہ میں امام احمد نے سب سے زیادہ شروط کی تصحیح کی ہے اور وہ ان عقود و شرائط کی آزادی دیتے ہیں جن کے بارے میں اثر یا قیاس میں کوئی خاص منہیہ موجود ہے۔ لیکن وہ دوسرے فقہاء کے اولہ کو صحت شرط سے مانع قرار نہیں دیتے۔ اور نہ یہ محارصہ کرتے ہیں کہ فلاں شرط مقتضی عقد کے خلاف ہے یا کسی نص سے ثابت نہیں ہے اور عقود و شرائط کے بارے میں آنحضرت اور صحابہ کرام سے مروی آثار جتنے ان کے پاس موجود ہیں اتنے کسی دوسرے کے پاس نہیں ہیں۔ اب ہم چند امثالہ بیان کرتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ وہ اپنے مسلک کی تائید کے لئے آثار بھی پیش کرتے ہیں۔ لیکن اس کا یہ معنی نہیں ہے کہ کسی اور دلیل کے بغیر مقتضائے عقد کی عدم موافقت کی صورت میں وہ اتنا ہی مسلک اختیار کرتے ہیں۔ اب چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

امام احمد اس بات کو جائز سمجھتے ہیں کہ عاقدین میں سے کوئی اگر چاہے تو مدت معلومہ کے لئے شرط خیار کے ساتھ عقد زواج کر سکتا ہے یعنی عاقدین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ عقد کے بعد معین مدت کے اندر اگر چاہے تو

ای عقد میں مدت معینہ کے لئے شرط خیار جائز ہے

نکاح فسخ کر دے۔ اگر اس لئے مدت معلومہ گزرنے تک نکاح فسخ نہ کیا تو عقد نافذ رہے گا۔ امام احمد اس شرط کو ناجائز سمجھتے ہیں۔

درست سمجھتے ہیں کہ اس کے خلاف کوئی دلیل شرعی موجود نہیں ہے۔ اور بعض اوقات اس کی ضرورت بھی پیش آ جاتی ہے۔ کیونکہ بعض دفعہ ایک دوسرے کے حالات سے پوری واقفیت نہیں ہوتی اور یہ معاملہ زندگی بھر کا ہے تو ضروری ہے کہ انشاءً عقد کے وقت پوری آزادی دی جائے اور مدت معلوم کے اندر فسخ کی شرط ضرر محتمل کو رفع کر سکتی ہے۔ کیونکہ اس سے فریب اور جذباع کا سد باب ہو جاتا ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک مسئلہ محل نظر ہے۔

۱۔ نکاح میں ہر قسم کی شرطیں جائز ہیں | امام احمد نکاح میں ہر شرط کو جائز خیال کرتے ہیں۔ کیونکہ حدیث میں ہے:-
اِنَّ اَحَقَّ الشُّرُوطِ اَنْ تُؤْفَا بِهٖ مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِهٖ

الْفُرُوجُ - اس حدیث کا مقتضی یہ ہے کہ شروط نکاح مبادلات مالیر کی شروط سے زیادہ اہم ہوتی ہیں۔ بنابرین اگر کوئی مرد یا عورت نکاح کے وقت کوئی شرط مقرر کرے اور پوری نہ ہو تو اسے فسخ نکاح کا حق حاصل ہے۔

چنانچہ اس اصول کے تحت امام احمد کے نزدیک نکاح کے وقت عورت پر شرط کر سکتی ہے کہ وہ شوہر کے ساتھ سفر پر نہیں جائے گی۔ یا اپنا گھر نہیں چھوڑے گی۔ جیسے اس کو اس شرط کا حق ہے کہ اس پر کوئی سوت نہیں لائی جائے گی۔ ایسے ہی اگر اس نے شرط کی ہے کہ خاوند مالدار ہے لیکن بعد میں معلوم ہو کہ وہ مالدار نہیں ہے تو اسے فسخ نکاح کا حق حاصل ہے اور خاوند بھی یہ شرط کر سکتا ہے کہ عورت مالدار ہو یا خیر بصورت وغیرہ۔

۲۔ بیع میں بیع سے منفعوت کی شرط | امام احمد بائع کے لئے یہ شرط جائز سمجھتے ہیں کہ وہ بیع سے ایک مدت معلوم تک فائدہ حاصل کرتا رہے گا۔ مثلاً اس نے ایک مکان فرخت کیا تو وہ

ایک عرصہ تک اس میں سکونت کی شرط کر سکتا ہے۔ جیسا کہ جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ:-

”مخضرت نے جابر سے اونٹ خریدا حضرت جابر نے یہ شرط لگا دی کہ مدینہ تک وہ اس پر سوار رہے گا۔“

چنانچہ آنحضرت نے یہ شرط تسلیم کر لی۔

۱۔ حاصل نظر یہ ہے کہ عقدہ راجع طریق گفتگوؤں کے بعد طے پاتا ہے۔ جس میں خاوند بیوی ایک دوسرے کے حالات سے بخوبی واقف ہو سکتے ہیں۔ اس طرح کی شرط خیار سے کچھ حاصل نہیں ہوتا، اس لئے اس کے کہ دوسری جانب کو جنت اور پریشانی ہو۔ اس لئے امام مالک شروط نکاح سے منع کرتے تھے۔ اور نہ قرین پر طلب زواج جائز سمجھتے تھے۔ ۱۲۔ امام احمد کی اس رائے سے متفق نہیں ہیں کہ نکاح میں ہر شرط جائز ہے جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب نظریۃ العقد میں بیان کیا ہے۔

۴۔ غلام کو آزاد کرتے وقت خدمت کی شرط امام احمد اسے بھی جائز قرار دیتے ہیں کہ کسی غلام کو آزاد کرتے وقت مالک یا کسی دوسرے کی خدمت کی شرط لگا دی جائے۔ اس کی دلیل

یہ ہے کہ حضرت ام سلمہ نے اپنے غلام کو اس شرط پر آزاد کیا تھا کہ وہ زندگی بھر آنحضرت کی خدمت کرتا رہے۔

۵۔ اسی طرح امام احمد کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ مباشرت عقد کے وقت ملک مطلق پر پابندیاں عائد کر دے۔ جن کی وجہ سے وہ آزادانہ تصرف نہ کر سکے۔ یا انتفاع کا طریقہ متعین کر دے۔ مثلاً بالغ لونڈی کی فروخت کے وقت یہ شرط لگا سکتا ہے کہ مشتری اسے بیوی بنا کر رکھے گا۔

خلاصہ میں اپنی جامع میں روایت کی ہے کہ :-

ابن طالب کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا کہ جو لونڈی خرید کرے اور اس پر شرط لگائی جاتی کہ وہ اسے بطور بیوی کے رکھے گا تو کیا جائز ہے ؟

امام احمد نے فرمایا :-

لَا بَأْسَ بِهِ

۱۔ کہ یہ شرط جائز ہے۔

۶۔ اسی طرح اگر بالغ یہ شرط کر لے کہ مشتری اس فروخت شدہ چیز کو جب فروخت کرے تو وہ اسی قیمت پر اس کی ہوگی۔ تو یہ شرط جائز ہے۔ چنانچہ اس کے متعلق بھی جامع خلاصہ میں ابن طالب سے مروی ہے کہ :-

میں نے ابو عبد اللہ سے سوال کیا کہ ایک شخص دوسرے سے جاریہ خرید کرے اور بالغ یہ شرط لگاتا ہے کہ اگر تیرے فروخت کی تو اسی قیمت پر میری ہے۔ تو کیا یہ شرط جائز ہے ؟

تو امام احمد نے فرمایا :-

لَا بَأْسَ بِهِ

یعنی جائز ہے

لیکن ظاہر یہ ہے کہ اس کا مل ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے لئے اس سے مقابرت یا جماعت جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اصل لصقۃ میں حرمت ہے۔ جتنی کہ کسی قطعی دلیل سے اس کی حلیت ثابت ہو جائے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت عبد اللہ

بن سعود نے اپنی عورت سے اس قسم کی شرط پر لڑی خریدی۔ تو حضرت عمرؓ نے اسے مقاببت سے منع کر دیا۔

اور امام احمدؒ نے یہ بھی جائز سمجھا ہے کہ کوئی شخص اس شرط پر زمین فروخت کرے کہ مشتری اسے وقف کر دے۔ جیسا کہ حضرت عثمانؓ نے صہیبؓ کے ساتھ اس قسم کی شرط کی تھی یا مثلاً غلام کو بیچے اور اس کے آزاد کرنے کی شرط کر لے اس پر دوسرے خیراتی کام بھی نہیں ہو سکتے ہیں۔

ان سب صورتوں میں امام احمدؒ اس بات کے قائل ہیں کہ ملکیت تامہ کا انتقال شروط کے ساتھ مفید ہو سکتا ہے۔ اور شروط میں اصل اباحت ہے۔ اور اس لئے بھی کہ شروط پر اتفاق عاقدین اپنی حاجت کے لئے کرتے ہیں۔ اور لوگوں کو شرعی دلیل کے بغیر ضروریات سے منع کرنا تکلیف دہ چیز ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دین میں کوئی ایسی چیز نہیں رکھی جو خواہ مخواہ تکلیف کا سبب بنتی ہو۔

یہ سب فروعی مسائل ہم نے مذہب حنفی سے نقل کئے ہیں اور یہ ان لوگوں سے ماخوذ ہیں جو امام احمدؒ کے مسائل و فتاویٰ کے جمع کرنے والے ہیں۔ ان سے واضح ہوتا ہے کہ امام احمدؒ عقود و شروط میں سب سے زیادہ وسعت اور کشادگی کے حامل تھے۔ اور ان کے علم بالا اشارے ان پر عقود کے بارے میں شروط کا دروازہ کھول دیا تھا۔ جسے سنت کا علم نہیں ہوتا، وہ یہ سمجھتا ہے کہ ان میں آثار کا اثر نہیں ہے۔ ان کی فقہی منطق جو آثار پر مبنی تھی تنقید کی بجائے اطلاق اور منہج کی بجائے اباحت کی موجب تھی حتیٰ کہ اس کے خلاف کسی دلیل سے ثابت ہو جائے۔

عقد زواج کے علاوہ بھی امام احمدؒ حرمتِ تعاقد جائز سمجھتے ہیں۔ اب ہم اس سلسلہ میں چند دلائل کا ذکر کرتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ نے اپنے رسالہ میں عقود و شروط کا کامل طور پر ذکر کیا ہے۔ ہم اختصار کے ساتھ چند دلائل پیش کرتے ہیں۔ ۱۔ قرآن کے عام حکم کے مطابق ہر عقد واجب الوفا ہے۔ عقود کے سلسلہ میں وجوب وفا کی تاکید میں متعدد آیات وارد ہیں۔ مثلاً فرمایا:۔

وَ اَوْفُوا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ

اور عہد کو پورا کرو کہ عہد کے بارے میں

ضرور پرستش ہوگی (۱۷ - ۳۲)

كَانَ مَسْئُولًا

اور دوسرے موقع پر فرمایا:۔

اور جب خدا سے عہد و امان کرو تو اس کو پورا کرو (۱۶ - ۹۱)

وَ اَوْفُوا بِالْعَهْدِ اللّٰهُ اِذَا عَاٰ هُمْ

اور قرآن کریم سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ہر تجارت جو باہمی رضامندی پر مبنی ہو مباح ہے۔ اور اس سے عاقدین کے ملے حقوق مالی ثابت ہو جاتے ہیں۔ پس عقود میں سے ہر وہ معاملہ جس پر تجارت کا لفظ لایا جاتا ہے۔ از دوسرے نص اس کی پابندی ضروری ہے۔ اسی طرح تمام وہ معاملات جو تجارت کے مشابہت رکھتے ہیں۔ مثلاً مزارعت، مساقات اور اجارہ کے تمام اقسام مقتضی قیاس مطابقت واجب الوفا ہیں جب تک کہ ان میں مناط جواز یعنی باہمی رضامندی مستحق رہے۔ کیونکہ رضامندی وفا کی علت ہے اور یہی چیز ہے جس کی وجہ سے عقود میں التزام اور الزام واجب ہوتا ہے۔ اور رسول اللہ سے بہت سے آثار مروی ہیں جن سے وفا سے عہد کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور بے وفائی کی مذمت پائی جاتی ہے اور جس چیز کو عاقد اپنے اوپر واجب قرار دے لے ہے۔ خواہ وہ عقد کسی قسم کا ہو۔ اور وصف و موضوع کے اعتبار سے کسی نوعیت کا ہو، اس کا عدم ایفاء غدر کے قبیل سے ہے لہذا ہر عقد کی وفا واجب ہے۔ اگرچہ اس کے بارے میں کوئی نص موجود نہ ہو البتہ شرط یہ ہے کہ وہ عقد یا عہد کسی ایسے امر پر مشتمل نہ ہو جسے شارع نے حرام قرار دیا ہے۔ اور اس سے منع فرمایا ہے۔

عقود میں قبیل عادات

ہیں نہ کہ عبادات

فقہاء کے ہاں عقود کا شمار ان افعال میں ہوتا ہے جنہیں اصطلاح فقہاء میں عادات کہا جاتا ہے اور عادات میں نصوص و آثار کو ہی نہیں دیکھا جاتا بلکہ ان کے علل و معانی پر بھی غور ضروری ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کے احکام، مصالح و

حلب منافع اور دفع مضار پر مبنی ہوتے ہیں اور عاقدین نے جو شرط کی ہے اس میں کسی کے فائدے اور دوسرے کی معصرت کو ضرور مد نظر رکھا گیا ہے۔ اب اگر بغیر کسی دلیل شرعی کے ہم تنفیذ شرط کو روکتے ہیں تو شارع کی عطا کی ہوئی وسعت کو تنگی سے بدلتے ہیں اور جہاں شارع نے اطلاق سے کام لیا ہے اسے تنگ کرتے ہیں۔ شارع نے حقوق کے نقل و اسقاط کو باہمی رضامندی پر معلق کیا ہے۔ لہذا ہر وہ عقد جس میں رضامندی مستحق ہو، اور اس سے کسی کے حق کے نقل و اسقاط کا پہلو نکلتا ہو اس کی ایفاء واجب ہے۔ اگرچہ اس کے لئے کوئی خاص دلیل موجود نہ ہو اور جو شخص اس کے ایفاء میں حائل ہوتا ہے وہ رضامندی کے اس قاعدہ کی مخالفت کرتا ہے۔ جسے قرآن نے ثابت کیا ہے اور صحاح کی متعدد احادیث اور آثار مزوجہ سے ثابت ہے۔

مسائل میں اصل یا حلت

فقہ اسلامی اور تمام مذاہب کے اصول سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اشیاء اور معاملات میں اصل حلت ہے نہ کہ منع اور عقود جو دراصل تعامل مالی کے ضوابط کا نام ہیں ان میں بھی اصل حلت ہی ہے۔ اگر ان کے

شرط خواہ کسی بھی مول بشرطیکہ ایسی شرط نہ ہو جس سے شارع نے منع فرمایا ہے۔ ان میں بھی اصل حلت ہی ہے۔ اگر ان کے

لاں کسی شرعی دلیل سے ثابت نہ ہو۔ لہذا اس اہل عام کے تحت ہر شخص کو حق حاصل ہے کہ جس عقد کو اپنے لئے مفید سمجھے آزادی کے لئے سہا کرے اور جو شرط پسند کرے وہ لگا سکتا ہے بشرطیکہ اس کی مخالفت شرعی دلائل سے ثابت نہ ہو اور نہ وہ عقد ممنوع شدہ قرار پائے گا۔

شرط کا التزام ایسے ہی ہے جیسے کسی نذر کا التزام، یہ التزام اس وقت تک باطل نہیں ہوگا جب تک کہ اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس کی کتاب سے اس کی ممانعت ثابت نہ ہو۔ بلکہ حقوق العباد میں شرط کا معاملہ حق تعالیٰ کی نذر سے بھی زیادہ وسیع ہے۔

کسی شرط کا التزام نذر کے التزام کی طرح ہے

اور ان کا التزام نذر کے التزام سے زیادہ اہم ہے۔ اس لئے کہ نذر کا التزام عبادت ہے اور عبادات کی مشروریت کا بندل و اختیار نہیں ہے اور نہ انہیں یہ حق پہنچتا ہے کہ جو چیز واجب نہ ہو اسے اپنے اوپر واجب قرار دے لیں۔ لیکن بحکم

وَلْيُؤْتُوا مَتَدًا وَسِرْهُمُ۔ اور نذریں پوری کریں (۲۲ - ۲۹)

نذر کا ایفا واجب ہے جبکہ وہ ان عبادات کے قبل سے ہو جو شرعاً ثابت ہیں۔ لیکن معاملات کا دروازہ تو عبادات سے بھی زیادہ وسیع ہے۔ جب باوجود اس تفصیلی کے ایفاء نذر واجب ہے تو باب تعامل میں وسعت اور کشادگی کے ہوتے ہوئے عقد و عہد کی پابندی بدرجہ اولیٰ ضروری ہونی چاہیے۔

امام احمد نے حریت تعاقد میں وسعت سے کام لے کر امیک اور دروازہ بھی کھول دیا ہے۔ جسے دوسرے فقہاء نے بند کر رکھا تھا۔ وہ ہے باب التعلیق چنانچہ امام احمد کے علاوہ باقی فقہاء کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ جن عقود و ملکات سے عقد کے ساتھ ہی ملک ثابت ہو جاتا ہے۔ ان کی اور عقد نکاح کی کسی شرط پر تعلیق جائز نہیں ہے یہ جمہور فقہاء کی رائے ہے۔ لیکن حافظ ابن القیم امام احمد سے روایت کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک عقود کی تعلیق جائز ہے۔ اور

لہذا ان کے التزام میں ثابت شدہ حدیث کی بنا پر واجب قرار دیتے ہیں کہ۔

اَلْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ اِلَّا
شُرُطًا اَحَلَّ حَرَامًا اَوْ حَرَّمَ حَلَالًا

کہ مسلمان جو شرطیں بھی باہم رضامندی سے طے کر لیں جائز ہیں۔ سو ایسی شرط کے حرام کو حلال اور حلال کو حرام کر دیتی ہو۔

حافظ ابن القیم اس کے متعلق فرماتے ہیں :-

عقد کی تعلیق ان کا منہج اربع اور التزامات وغیرہ سب ایسے امور ہیں ۔ جو ضرورت یا

مصلحت پر مبنی ہونے میں اور ان سے مفکرت لے نیاز نہیں ہو سکتا ۔ اور امام احمد نکاح کو کسی

شرط پر معلق کر دینے کو جائز سمجھتے ہیں اور یہی درست ہے جیسا کہ طلاق اجماع وغیرہ عقود معلق ہو سکتے ہیں ۔

حضرت عمرؓ نے عقد مزارعت کو شرط پر معلق کیا تھا ۔ چنانچہ وہ اپنی زمین مزارع کو دیتے تو یہ شرط کرتے کہ اگر

بیج میرا ہوا تو شرح یہ ہوگی اور بیج تمہارا ہوا تو شرح یہ ہوگی ۔

امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تصریح کی ہے کہ بیع کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے ۔ مثلاً اگر کوئی شخص لوٹڈی بیچتے وقت شرط

لگا لے کہ اگر تو نے یہ لوٹڈی دوبارہ فروخت کی تو پہلے میرا حق ہوگا تو یہ جائز ہے ۔ خود امام احمد نے اپنا جوتا بن رکھا اور مرہن سے

کہا : " اگر میں فلاں وقت تک رہن چھڑاؤں تو خیر ورنہ یہ تمہارا ہو جائے گا " ۔

نصوص بالا سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام احمد صیغہ تعلیق کے ساتھ انشاء عقد کے قائل تھے ۔ یعنی کسی عقد کی تفہیم کسی چیز

کے وجود کے ساتھ مشروط کرنا کہ اگر فلاں چیز موجود ہوئی تو عقد نافذ ہو جائے گا ۔ ورنہ نہیں ۔ خواہ وہ عقد تملیک اعیان کے قبل سے ہو

یا تملیک منافع سے اور عام اس سے کہ اس کا تعلق اسقاط حق سے ہو یا التزام سے ۔ اس طرح امام احمد دوسرے عقود کی طرح

عقد نکاح کی تعلیق کو بھی جائز قرار دیتے تھے ۔ چنانچہ حافظ ابن القیم اس کی تعلیل بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

" کہ عقود میں بنیادی چیز حاجت اور ضرورت ہے ۔ اور کبھی عقد کے معلق کرنے میں بھی کوئی حاجت

یا مصلحت خاص پائی جاتی ہے ۔ لہذا اس حاجت کا حصول واجب ہے اور عقد کو برقرار رکھنا ضروری ہے

ورنہ خواہ مخواہ کی نگی لازم آسکی جس میں کسی قسم کی مصلحت نہیں ہے اور نہ کسی قسم کی دلیل سے اس کی تائید ہوتی ہے

اور بلا وجہ تضییق سے شارع نے منع فرمایا ہے ۔ اور اسے حرام قرار دیا ہے ۔ اور یہ وہ عنت ہے جس

کا شریعت میں ثبوت نہیں ہے ۔

عقد و شرط میں توسیعات کی یہ صورتیں ہیں جن کا دروازہ امام احمد نے چرٹ کھول دیا ہے ۔ چنانچہ وہ تعاقد میں

۱۲۔ یہاں عقد معلق نہیں ہے ۔ بلکہ زوج شرط ہے ۔

۱۳۔ اعلام الموقعین ص ۳۲ ج ۳

کسی شرط کو ناجائز قرار نہیں دیتے تھے آئیہ کہ اس کی مانعت دلیل سے ثابت ہو۔ اور مقتضیات قیاس کو لوگوں کی مصالح و حاجات پر زبردستی حکومت کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ کیونکہ اس سے تکلیف پیدا ہو جاتی ہے۔ جس سے شریعت نے منع فرمایا ہے۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امام احمد عقد کے معاملہ میں فقہ جدید کے مقابلہ میں بھی زیادہ وسعت سے کام لیتے ہیں مثلاً وہ تعین ثمن کے بغیر

تعین ثمن کے بغیر بھی بیع جائز ہے

بھی بیع جائز قرار دیتے ہیں۔ اور مروجہ نرخ کے اعتبار سے اس کی ثنیت مقرر کرتے ہیں جو ایک وقت معین میں طے پا جائے۔ اور اس بیع کا نام بقطع الصبر رکھتے ہیں۔ حافظ ابن القیم نے اعلام الموقعین میں اس کے متعلق بحث کی ہے۔ لہذا ہم انہی کی عبارت کے نقل پر اکتفا کرتے ہیں

ایسی بیع کے جواز کے بارے میں جس میں عقد کے وقت کوئی قیمت طے نہ ہو بلکہ متعارف نرخ پر سودا ہوتا ہے۔ فقہاء کا اختلاف ہے مثلاً نان باقی، قصائی اور گھی فروش وغیرہم جن سے ضرورت کی چیزیں ہر روز لی جاتی ہیں اور مہینے یا سال کے آخر میں حساب کر لیا جاتا ہے اور قیمت دے دی جاتی ہے اکثر فقہاء اسے ناجائز قرار دیتے ہیں اور اس کے ذریعہ قبض سے ملک کے قائل نہیں بلکہ اسے بیع فاسد قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ غصب شدہ چیز ہوتی ہے کیونکہ وہ عقد فاسد کے ذریعہ قبض کی گئی ہے۔ حالانکہ فقہ و آدمی کے بغیر ہر ایک اس قسم کا لین دین کرتا ہے۔ اور فتویٰ اس کے خلاف دیتا ہے۔ وہ چیز بائع کی ملک میں ہے۔ اس سے نجات صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ سودا لیتے وقت اس کا نرخ متعین کر لیا جائے۔ خواہ اس کی قیمت کم ہو یا زیادہ۔ اور جو لوگ بیع میں لفظاً ایجاب قبول کی شرط لگاتے ہیں۔ ان کے نزدیک لفظی ایجاب و قبول ہو جانا ضروری ہے۔ دوسرا قول جو صواب اور معمول ہے کہ ہر زمانہ اور ہر شہر میں لوگوں کا اس بیع کے جواز پر تعامل رہا ہے۔ اور یہی چیز امام احمد سے ثابت ہے۔ ہمارے شیخ ابن تیمیہ نے بھی اسے پسند فرمایا ہے۔ میں نے انہیں یہ فرماتے سنا ہے کہ مشتری کے نرخ کرنے سے یہ صورت زیادہ پسندیدہ ہے۔ میرے سامنے لوگوں کا اسوہ موجود ہے جسے وہ جائز سمجھتے ہیں۔ میں بھی اسے جائز قرار دوں گا اور جو لوگ اسے ناجائز قرار دیتے ہیں عملی طور پر وہ بھی اس میں مبتلا ہیں اور ترک نہیں کر سکتے۔ کتاب اللہ اسنت رسول اللہ، اجماع امت، قیاس صحیح اور کسی کے قول سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ بیع حرام ہے۔

بیع کی یہ ایسی صورت ہے کہ ہمارے زمانہ میں کثرت کے ساتھ عمل پذیر ہے۔ باقی فقہاء سے تو اس کی منطوق درست نہیں ہو

کی۔ صرف امام احمد نے اس کی لمیت کو صحیح کیا ہے یا ان بزرگوں نے اس گمبختی کو سلجھایا ہے جو لوگوں کی اصلاح اور امانت حتیٰ
یہ سلسلہ میں شریعت کے مقاصد و غایات کو ملحوظ رکھتے ہیں اور شذوذ کی راہ اختیار نہیں کرتے۔

ہم یہ دیکھتے ہیں کہ امام احمد ان شروط کا انتہائی احترام کرتے ہیں جو متعاقدین باہم طے کرتے ہیں۔ وہ ان شروط کو جو عقد سابق
ہیں۔ اگرچہ نیت میں ہوں۔ عقد کے ساتھ ملحق قرار دیتے تھے۔ اور التزام کے لحاظ سے وہ ان شروط کے بمنزلہ ہیں
عقد کے ساتھ ملحق ہوتی ہیں۔ یہی مذہب اہل مدینہ کا ہے۔ ہر شرط سابق محترم ہے۔ جب تک کہ عقد باقی ہے اور وہ
ل و قرار کے وقت الفاظ کا حارہ نہیں ہیں سکی۔ لیکن عاقدین کی نیت میں موجود تھی۔

اس طرح آپ دیکھتے ہیں کہ امام احمد نے آثار و سلف کو اپنا رہنما تسلیم کیا تھا۔ وہ ان کی روشنی میں چلتے تھے۔ اور ان کے طریقہ
کے کبھی روگردانی نہیں کرتے تھے۔ ان کی روح آثار کے نور سے روشنی حاصل کرتی تھی۔ آپ نے عقود اور اکثر معاملات میں تنگی کی
جائے وسعت کی راہ اختیار کی اور منع کی بجائے ایاحت کا مسلک اختیار کیا۔

اس سے یہ بات مدلل طور پر ثابت ہو گئی کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ سلف صالح کی راہ پر چلنا تنگی کی دعوت دینا ہے۔
آثار سلف کی حقیقت سے بے خبر ہیں۔ وہ نہیں جانتے کہ صحابہ کرام کس راہ پر چلے اور انہوں نے ان مشکلات پر کیسے قابو پایا
اس دین کی روح سے ٹکرائیں۔ جو لوگوں کے لئے رحمت بن کر نمودار ہوا تھا۔ نہ کہ تکلیف اور تنگی میں مبتلا کرنے کے لئے۔ یہ ہیں
ہے عقود جن کے سہارے پر آج عالمی منڈیاں قائم ہیں اور امام احمد کی فقہ کا دروازہ ان کے لئے کھلا ہے۔ اور یہ واضح ہو چکا
ہے کہ امام احمد نے یہ چیز سلف کی اتباع سے حاصل کی تھی۔

حنبلیت

ہم گذشتہ فصل میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ عقود و شروط کے سلسلہ میں حنبلی مذہب تمام مذاہب اسلامیہ سے وسیع تر مذہب اور ان اصول کا بھی ذکر کیا ہے جن کی بنا پر اس مسلک نے یہ وسعت اختیار کی۔ اب ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ مذہب عقود و شروط پر اس قدر متسامی ہونے کے باوجود تشدد میں کیوں مشہور ہو گیا۔ اس سلسلہ میں ہم حسب وعدہ ابواب طہارت کا ذکر کریں گے لیکن قبل اس کے کہ ہم اس اصول پر بحث کریں ان عام اسباب کو زیر بحث لانا ضروری سمجھتے ہیں جنہوں نے اس مذہب کو تشدد میں شہرت دی اور حنبلی لفظ پر تشدد فی الدین کے لئے ضرب المثل کے طور پر استعمال ہونے لگا اور حنبلیت کے معنی ہی شدت مشہور ہو گئے۔

۱۔ بات یہ ہے کہ امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ نزاہت، شرف نفس، دین کی حفظ و جدانیت، آثار سلف کے ساتھ ساتھ اور ان کی محافظت۔۔۔ جنہیں انہوں نے تمام ممالک اسلامیہ کے چکر کاٹ کاٹ کر حاصل کیا تھا اور پھر انہیں ضبط و تحریک میں لائے کہیں سیان کا شکار نہ ہو جائے۔۔۔ کے سلسلہ میں اپنے نفس پر تشدد سے کام لیتے تھے۔ اور اپنے لئے تشدد کو راہ پسند کرتے تھے۔ لیکن دوسروں کے لئے نرمی اور سہولت کے خواہاں رہتے تھے۔ وہ نزاہت نفس کی خاطر اپنے لئے توسل طلب سے مال لینا جائز نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن دوسروں کے لئے اس سے ارتفاع روا رکھتے تھے۔ حتیٰ کہ اس مال سے حج کرنے کو بھی اجازت دیتے تھے ان کی رائے تھی کہ گھروں کے کرایہ پر زکات نہیں ہے۔ لیکن انہیں یہ معلوم تھا کہ بعض صحابہ گھروں کے کرایہ سے اخذ زکوٰۃ کے جواز کے قائل تھے، خود لازماً اس سے زکوٰۃ ادا کرتے تھے۔ اگرچہ ان کی رائے یہ تھی کہ زکوٰۃ واجب نہیں ہے لیکن نفس و دین کے معاملہ میں وہ ہمیشہ احتیاط سے کام لیتے تھے۔

تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں بھی امام احمد کے اتباع میں سے ایسے لوگ نظر آتے ہیں جو اسی رنگ میں رنگے ہوئے تھے چنانچہ ان میں سے اکثر حضرات جو امام احمد کی زندگی کو دلیل راہ بنائے ہوئے تھے اور اس کے مذہب کے پابند تھے

ان پر زہر و عبادت کا غلبہ ہوا تو انہوں نے دنیا سے قطع تعلق کر لیا اور اپنے نفس پر سختیاں شروع کر دیں۔ بعض ان میں غلو پسند تھے جو دینی معاملات میں عوام پر تشدد اور سختی کرنے لگے۔ چنانچہ ابن الاثیر اپنی تاریخ میں لکھتے ہیں کہ ۳۲۳ھ میں حنابلہ کی مذہبی سختی کی وجہ سے بغداد میں فتنہ و فساد کی صورت پیدا ہو گئی۔ انہوں نے عبید کے ٹکے بہاؤ دیے۔ فوجی افسروں کے گھروں پر حملے کئے گئے۔ بجانے کے آلات توڑ پھوڑ ڈالے، معنیات کی ٹھکانی کی۔ جب کسی مرد کو کسی عورت کے ساتھ چلتے دیکھا تو انہیں روک لیا اور پوچھ گچھ شروع کر دی کہ دونوں میں باہمی تعلق کیا ہے۔ شافعی و نادر ہی کوئی ان کی زد سے بچ کر نکلتا تھا۔ انہوں نے شافعیہ پر سختی شروع کی اور شیعہ کو بھی تقدیس ائمہ کے عقیدے کی بنا پر ہت تشدد بنایا جس پر خلیفہ نے انہیں ڈرایا دھمکایا۔ اور ان کے مناظروں پر پابندی لگا دی۔ اور انہیں مجبور کیا کہ اپنے مذہب کے بارے میں استحقاق سے کام لیں۔

اس طرح انہوں نے اپنے معاصرین اور نجد کی نسلوں کے سامنے اپنے تشدد کی شکل و صورت پیش کی کہ لوگوں میں ان کی تشدد پسندی ضرب المثل ہو گئی اور حنبلیت اور تشدد ہم معنی الفاظ ہو کر رہ گئے۔ طہارت اور نجاست کے مسائل میں بھی حنابلہ تشدد پسندی کے ساتھ مشہور ہو گئے اور مردہ آدمی جو مسائل طہارت میں دوسرے کی حد تک پہنچ جاتا اسے خلیل کہا جائے گا۔ یہاں صحر میں حنبلیت کا لفظ مقام مدح یا عبادت، طہارت اور نجاست کے معانی میں غلو کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ ہم نے فقہ میں اس باب سے متعلق مسائل کا جائزہ لیا تو محسوس کیا کہ واقعی بات صحیح ہے جس کی وجہ سے حنبلیت کو طہارت میں مبالغہ اور تشدد کا مراد سمجھ لیا گیا ہے۔ اور بہت فروعی مسائل ہماری نظر میں آئے جن میں حنابلہ نے تشدد سے کام لیا ہے۔ اب ہم ذیل میں اس تشدد کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔

انہی مسائل میں سے کتے کے جھوٹے کی نجاست کا مسئلہ ہے کہ جس کتے کا جھوٹا برتن کیسے پاک کیا جائے

میں شافعیہ کی طرح حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے کہ جس برتن میں کتے نے پیادہ نخیں برہاں ہے اور اس کی تکبیر کے لئے چند مرتبہ دھونا ضروری ہے۔ اور ایک مرتبہ ٹی سے مانجھ بھی لیا جائے۔ پھر پانی کے ساتھ اسے دھو لیا جائے اور اس بارے میں کتے اور مردہ دونوں کا حنابلہ کے نزدیک ایک حکم ہے۔ اگرچہ کتے کے بارے وہ شافعیہ کے ساتھ متفق ہیں۔ لیکن امام احمد سے اس کے بارے میں ایک

سہ ناگہ اور حنفیہ کے نزدیک کتے کا جھوٹا پلید ہے اور خنزیر نخیں العین ہے۔ اور ان کے جھوٹا کرنے سے برتن کی تطہیر دوسری نجاست سے تطہیر کی مثل ہے ۱۲۔

اور روایت ہے جو تشدد پر دلالت کرتی ہے چنانچہ شافعیہ کتے کے جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھونے کے قائل ہیں۔ جن میں سے ایک مرتبہ مٹی کے ساتھ مانجھا جائے اور بعض حنابلہ بھی شافعیہ کے ساتھ اس مسئلہ میں متفق ہیں۔ لیکن امام احمد سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اکھڑ مرتبہ دھونے سے طہارت حاصل ہوگی۔ اور اکھڑیں مرتبہ مٹی کے ساتھ مانجھنا ضروری ہے۔ کیونکہ آنحضرت سے مروی ہے کہ:-

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
قَالَ إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي الْأَنَاءِ فَاعْسِلُوهُ
سَبْعَ مَرَّاتٍ وَعَقِّسُوهُ الثَّامِنَةَ فِي
التَّوَابِطِ ۖ

جب کتا کسی برتن میں منہ ڈال
دے تو اسے سات مرتبہ پانی سے اور
اکھڑیں مرتبہ مٹی سے دھونا
چاہیے ۖ

اس سے معلوم ہوا کہ امام احمد اس میں تشدد کے قائل ہیں اور حدیث سے اس بارے میں استدلال کرتے ہیں۔ اصل مسئلہ کے لحاظ سے تو اس میں تشدد ہے ہی کہ شافعیہ اور بعض حنابلہ سات مرتبہ دھونے کے قائل ہیں اور مٹی کو اس میں ضروری قرار دیتے ہیں۔ امام شافعی اور اس مسلک کے حامل اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو زیادہ صحیح ہے کہ آنحضرت نے فرمایا:-

إِذَا وَلَغَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ
فَلْيُغْسِلْهُ سَبْعًا وَلَا هُنَّ بِالتَّوَابِطِ ۖ

کہ جب تم میں سے کسی کے برتن میں کتا منہ ڈال جائے
تو اسے سات مرتبہ دھونا چاہیے۔ پہلی مرتبہ مٹی سے۔

حنابلہ نے خنزیر کو بھی کتے پر قیاس کیا ہے۔ کیونکہ خنزیر کی نجاست کتے سے غلیظ ہے۔ لیکن شافعیہ کتے کے ساتھ خنزیر کو نہیں ملاتے۔

امام مالک نے یہ حدیث روایت کی ہے اور فرمایا ہے کہ ریخلات اصول ہے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے کتے کا شکار مباح کیا ہے۔ پھر اس کے مس سے کوئی چیز نجس کیسے ہو سکتی ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے شکار کے متعلق فرمایا ہے۔

وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ
مُكَلِّبِينَ ۖ

اور وہ شکار بھی حلال ہے جو تمہارے لئے ان شکاری
جانوروں نے پکڑا ہو جن کو تم نے سدھار رکھا ہو (۵-۴)

اس لئے اس حدیث کے پورے طور پر صحیح ہونے کے قائل نہیں ہیں اور کتے کو ظاہر قرار دیتے ہیں۔ حنفیہ اسے نجس مانتے ہیں۔ اور اس کے جھوٹے کو نجس کہتے ہیں۔ اور اس کی طہارت کے لئے بھی وہی طریقہ قرار دیتے ہیں۔ جو دوسری نجاستوں سے طہارت کا طریقہ ہے اور امام شافعی اور امام احمد اسے نجس مانتے ہیں۔ لیکن اس کی نجاست کو دوسری نجاستوں کے مقابلہ میں

نظر قرار دیتے ہیں اور طہارت کے لئے سات مرتبہ — ایک مرتبہ مٹی کے ساتھ — دھونا لازم قرار دیتے ہیں اور امام احمد سے ایک روایت اس سے بھی زیادہ سخت ہے۔ جن میں ہے کہ سات مرتبہ کی بجائے اکٹھ مرتبہ دھونا ضروری ہے۔

۴۔ مذہب حنبلی کے تشدد کی ایک مثال یہ ہے کہ مذاہب ثلاثہ اور دیگر مذاہب اسلامیہ کہتے اور خنزیر کے علاوہ دوسری جانوروں کو دھونے میں عدد کے قائل نہیں ہیں۔ چنانچہ امام شافعی تو صرف کہتے اور خنزیر کے جھوٹے میں عدد کے قائل ہیں۔ اور امام یوسف حنفیہ اور امام مالک کسی نجاست کی تطہیر میں عدد کے قائل نہیں ہیں بلکہ پانی کے ساتھ اچھی طرح دھو لینے کو کافی سمجھتے ہیں۔ اس سے نجاست نازل ہو جائے اور رنگ و بدلو وغیرہ قسم کے اثرات مٹ جائیں یا کم از کم گمان غالب یہ ہو جائے کہ اب نجاست کا کوئی اثر موجود نہیں ہے۔ یا اگر کچھ باقی ہے تو ایسا ہوجے و در کرنا ممکن ہے۔

یہ تو عام مذاہب اسلامیہ کے نزدیک ہے لیکن امام احمد سے اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ سات مرتبہ دھونا واجب ہے۔ خرقہ نے اسی روایت کو قبول کیا ہے۔ اور صاحب المغنی نے اسے ترجیح دی ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ اتنا پانی بہایا جائے کہ نجاست کلی طور پر زائل ہو جائے۔

پہلی روایت کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت ہے کہ نجاست کو زائل کرنے کے لئے سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز ولوغ کلب والی حدیث پر جس سے حنابلہ نے استدلال کیا ہے، دوسری نجاستوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔

ہم بتا چکے ہیں کہ صاحب المغنی عدد والی روایت کو ترجیح دیتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں۔ قاضی نے کہا کہ امام احمد کا ظاہر قول وہ ہے جسے خرقہ نے اختیار کیا ہے یعنی جمیع نجاست میں عدد واجب ہے۔ اگر ہم سات مرتبہ دھونا واجب قرار دیں تو مٹی سے دھونے کے وجوب کی دو دہمیں ہو سکتی ہیں۔

۱۔ ولوغ کلب والی حدیث پر قیاس کر کے اسے واجب قرار دیا جائے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ مٹی سے دھونے کو واجب نہ کہا جائے۔ کیونکہ آنحضرتؐ نے خون وغیرہ سے دھونے کا حکم دیا ہے اور ولوغ والی حدیث کے سوا کہیں بھی مٹی کے ساتھ دھونے کا ذکر نہیں کیا۔ لہذا واجب یہ ہے کہ اسے صرف اسی حد تک رکھا جائے نیز مٹی کے ساتھ دھونا اگر تعبدی امر ہے تو بھی اس کا اسی مقام پر منحصر ہونا ضروری ہے۔ اگر ولوغ کی لزومیت وغیرہ کی وجہ سے حکم دیا گیا ہے کہ وہ مٹی کے بغیر زائل نہیں ہو سکتی۔ تو دوسری نجاست میں یہ چیز نہیں ہے۔ اور مستحب یہ ہے کہ پہلی مرتبہ مٹی سے دھو لیا جائے تاکہ حدیث کی موافقت حاصل ہو جائے اور بعد میں پانی سے اچھی طرح لطافت حاصل ہو جائے۔

ان تصریحات سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جناب غسل میں تعدد کی شرط لگا کر — اور وہ بھی سات مرتبہ — دوسرے فقہار کے مقابلہ میں تشدد سے کام لیتے ہیں۔ بلکہ بعض نے مزید مبالغہ سے کام لے کر مٹی کے ساتھ دھونے کی شرط آنہماست کو دور کرنے کا واجب قرار دی ہے تاکہ اس کا اثر باقی نہ رہے۔ جناب کے علاوہ تطہیر نجاسات میں کسی نے بھی اس طرح مبالغہ سے کام نہیں لیا۔ پہلی مثال کے ساتھ یہ بھی سمجھ لیا جائے کہ اس برتن یا نجس چیز کے دھونے سے جو پانی نیچے گرتا ہے سب اس کی بات پر متفق ہیں۔ کیونکہ اس کے اندر نجاست کے اجزاء ملتے ہوئے ہیں۔ لہذا اگر وہ پانی کسی دوسری چیز پر پڑ جائے گا تو وہ پلید ہو جائے گا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس کی طہارت کا طریقہ کیا ہے؟ کیا اسے بھی سات مرتبہ دھونا ضروری ہے؟ خرقہ کے ظاہر کلام سے یہی مراد ہوتی ہے اور ابن حاتم نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ کیونکہ وہ نجس ہے۔ نیز خرقہ کے ظاہر کلام سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مٹی کے ساتھ تطہیر ضروری ہے۔ اگرچہ جس محل سے وہ نجاست نازل ہوئی ہے اسے مٹی کے ساتھ دھو دیا گیا ہے۔ کیونکہ وہ نجاست زائد کے علاوہ دوسری چیز کے ساتھ لگی ہوئی ہے۔ لہذا مٹی کے ساتھ دھونا واجب ہے۔

مذہب حنبلی میں اس کے متعلق دوسری روایت یہ ہے کہ جب غسل کا وہ پانی دوسری چیز پر پڑ جائے، اگر وہ پہلی کا پانی ہو تو اسے پاک کرنے کے لئے چھ مرتبہ دھونا ضروری ہے، اور اگر دوسری مرتبہ کا پانی ہو تو پانچ مرتبہ دھونا جائے۔ علیٰ ہذا القیاس ہر مرتبہ میں ایک دفعہ کم ہوتی جائے گی اور اس کی وجہ ظاہر ہے۔ جب محل نجاست کی تطہیر مٹی سے ہو گئی تو بعد میں جس پانی سے دھویا جائے گا اس کی تطہیر مٹی سے ضروری نہیں ہے۔ یہ پہلے قول کے خلاف ہے۔

ان فقہانوں کے مقابلوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ حنبلی مذہب نجاست کی تطہیر میں سات مرتبہ کی شرط لگانے میں کس قدر تشدد ہے۔ اور اس کے غسل کا پانی جس چیز پر پڑ جائے اس کے دھونے میں جناب کس قدر تشدد سے کام لیتے ہیں۔ نیز خنزیر کو کتے کا حکم دینا بھی تشدد کی بنا پر ہے اور اسے امام احمد کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

اور پھر انتہا یہ ہے کہ کتے کے ہر عضو میں سات مرتبہ دھونا شرط قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ایک حیوان کے تمام اعضاء کا کھانا کھانا ہے اور دوسرے اس کے خلاف ہیں۔ کیونکہ ذرعیہ کلب کے متعلق تو حدیث وارد ہے۔ لہذا دوسرے اعضاء کو اس لعاب میں پڑ قیاس نہیں کر سکتے۔

پانی کے مشتبہ ہونے کی صحت میں

تیمیم جائز ہے

اور طہارت کے بخلاف میں حنا بلہ کے تشدد کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ایک شخص

کے پاس دو برتن ہیں، ایک میں نجس پانی ہے اور دوسرے میں طاهر اور اسے

یاد نہیں رہا کہ ان میں سے کون سا ہے اور طاهر کو لٹا، حنا بلہ کہتے ہیں کہ

دونوں برتنوں کا پانی بہا دیا جائے اور دھنوک کی بجائے تیمیم کر لے۔ مگر جمہور فقہاء اس کے خلاف ہیں۔ امام ابو حلیفہ اور امام شافعی ایسے

موقع پر تحری کو واجب قرار دیتے ہیں یعنی آدمی طن غالب سے کام لے کر اس پر عمل کر لے کیونکہ تحری سے جب ایک جانب رائج اور

اور دوسری مرجوح ہو جائے گی تو دونوں جانب مساوی نہیں رہیں گی۔ لہذا ایسی صورت میں دھنوکنا واجب ہو گا اور تیمیم درست نہ

ہو گا۔ مالکیہ سے ابن الما جتھون فرماتے ہیں کہ ایسی صورت میں دونوں برتنوں سے ایک ایک مرتبہ دھنوک کر لے اور نماز پڑھ لے لیکن

حنا بلہ تشدد سے کام لیتے ہیں اور دونوں برتنوں کا پانی بہا دینا واجب سمجھتے ہیں اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ یہاں مباح مخطور سے

مشتبہ ہو گیا ہے جسے ضرورت مباح نہیں کرتی لہذا تحری جائز نہیں ہے اگر ایک برتن کے پانی کا طاهر ہو نا یقینی ہے تو دوسرے

کا نجس ہو نا یقینی ہے اور تحری جائز نہیں ہے اور پانی کا بہا دینا واجب ہے اور تیمیم ضروری ہے۔ پھر اس پر تشدد کی انتہا یہ ہے کہ

امام احمد کی طرف یہ روایت بھی منسوب کی جاتی ہے کہ پانی بہانے سے پہلے تیمیم جائز نہیں ہے اور اگر دونوں پانی مخلوط کر لے، یا

دونوں کو بہا دے تو پھر اس کے لئے تیمیم جائز ہے۔ اور دوسری روایت یہ ہے کہ پانی بہا دینے سے قبل بھی تیمیم جائز ہے۔ ابو بکر نے ان

دونوں روایتوں کو اختیار کیا ہے اور صاحب المنہج فرماتے ہیں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ اسی حالت میں وہ پانی طاهر کے استعمال پر قادر

نہیں ہے تو اس کی مثال اس شخص کی ہے جو کنوئیں کے پاس ہو، لیکن اس سے پانی نہ پی سکتا ہو۔

حنا بلہ کے تشدد کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ان کے بعض فقہاء کے نزدیک نجس اور برتن پر

کے برتن قبل از تطہیر استعمال کرنے جائز نہیں ہیں۔ البتہ یہ فوائد نصاریٰ کے برتن طاهر میں

مشترکین کے برتنوں کا حکم

اور وہ تطہیر کے بغیر بھی استعمال ہو سکتے ہیں۔

جو لوگ بت پرستوں کے برتنوں کا استعمال قبل از تطہیر جائز نہیں سمجھتے۔ ان میں قاضی ابو نعیم بھی شامل ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے

کہ مشرکوں کے برتن ان کے طعام کے اثرات سے خالی نہیں ہو سکتے۔ اور ان کے ذبائح مردار کے حکم میں ہیں اور وہ لاکھ اپنی ذبیحہ

کا گوشت ان برتنوں میں استعمال کرتے ہوں گے۔ مگر حنا بلہ سے ابو الخطاب کا قول یہ ہے کہ ان کے برتنوں کا حکم بھی اہل کتاب کے

برتنوں کا ہے۔ اور اہل کتاب کے برتن اور کپڑوں کا استعمال مباح ہے۔ جب تک ان کی نجاست کا یقین نہ ہو۔ یہی مذہب امام شافعی

اور باقی ائمہ کا ہے۔ کیونکہ آنحضرت اور آپ کے صحابہ کرام نے ایک مشترک عورت کے مشکیزہ سے وضو کیا۔ نیز یہ کہ اصل طہارت ہے جو مشک سے زائل نہیں ہو سکتی۔

فقہائے حنابلہ قاضی ابوعلی کے قول کو ترجیح دیتے ہیں کہ دھوئے بغیر مشرکین کے برتنوں کا استعمال جائز نہیں ہے۔ امام احمد کے ظاہر کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ انہوں نے مجوس کے متعلق فرمایا:-

مجوس کا طعام کھانا جائز نہیں ہے۔ ان کے نواک کا استعمال جائز ہے۔ کیونکہ بظاہر ان کے وہ برتن نجس ہیں۔ جن میں وہ کھاتے پیتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ حنابلہ کس طرح تشدد سے کام لیتے تھے اور نجاست کے پہلو کو طہارت کے پہلو پر غالب رکھتے تھے۔ حالانکہ اشیار میں اصل طہارت ہی ہے۔ یہ ان کا احتیاط تشدد اور مبالغہ پر مبنی ہے۔

امور طہارت میں ان کے تشدد کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ وہ رات کو نیند سے بیدار ہونے کے بعد پانی میں ہاتھ ڈالنے کے لئے اس کا دھونا واجب قرار دیتے ہیں جس کا کوئی بھی دوسرا مجتہد قائل نہیں ہے۔ اس کے وجوب کے بارے میں حنابلہ سے مختلف روایات مروی ہیں۔ امام احمد سے مروی ہے کہ ہاتھ کا دھونا واجب ہے۔ یہ ظاہر روایت ہے اور ابو بکر نے اس کو اختیار کیا ہے۔ اس کی دلیل آنحضرت کا فرمان ہے کہ:-

”جب کوئی نیند سے بیدار ہو تو پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالنے سے قبل تین مرتبہ دھوے۔ کیونکہ معلوم نہیں رات کو اس کا ہاتھ کس عضو پر لگتا رہے۔“

بظاہر امر وجوب کے لئے ہے اور نہ ہی تحریم کو چاہتی ہے۔ اور لا یدہا ہی این باقت یدہا کا جملہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم رات کو نیند سے جاگنے پر ہے۔ اور دن کی نیند کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔ جس کی دو وجہیں ہیں:-

۱۔ حکم غیر معطل طور پر ثابت ہے۔ اس لئے اس پر قیاس جائز نہیں ہے۔

۲۔ رات کے وقت نیند گہری ہوتی ہے اور ہاتھ کے نجس جگہ پر لگنے کا احتمال ہوتا ہے۔ دن کو عام طور پر یہ احتمال نہیں ہوتا۔ اس لئے اثرم کی روایت کے مطابق امام احمد فرماتے ہیں کہ یہ حدیث رات کی نیند کے متعلق ہے۔ دن کو بغیر دھونے کے ہاتھ ڈالنا جائز ہے۔

یہ پہلی روایت ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ رات کو نیند سے اٹھ کر ہاتھ دھونا مستحب ہے۔ واجب نہیں۔

ہے، یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے اور حدیث استحباب پر محمول ہے نہ کہ وجوب پر۔

طہارت میں امام احمد کے اتباع کا ایک اور مسند ہے جس میں انہوں نے تشدد سے کام لیا ہے اور دوسرے مذاہب سے

اس میں منفرد ہیں، وہ یہ ہے کہ وضو میں مصفصہ اور استنشاق واجب ہیں، دوسرے مذاہب ثلاثہ کے فقہاء اس امر پر متفق ہیں کہ

دونوں چیزیں وضو میں سنت کا درجہ رکھتی ہیں اور واجب نہیں ہیں۔ کیونکہ قرآن وضو تو آیت کریمہ:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى

مومنو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو

الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ

ترتیب اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو۔ اور سر

إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ

مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں دھو

أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ۔

لیا کرو (۵-۶)

میں بیان ہو چکے ہیں۔ لیکن حنا بلہ کہتے ہیں کہ مصفصہ اور استنشاق وضو میں بھی اسی طرح واجب ہیں جس طرح کہ غسل میں ضرور

ہیں۔ کیونکہ منہ اور ناک دونوں چہرے میں داخل ہیں۔ لہذا ان کا غسل بھی واجب ہے۔ اور دوسرے یہ کہ آنحضرت

فرمایا ہے کہ:-

مَنْ تَوَضَّأَ فَلْيَسْتَنْشِقْ

جو شخص وضو کرے اسے ناک میں بھی پانی ڈالنا چاہئے

نیر حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ مصفصہ اور استنشاق وضو میں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ آنحضرت کے وضو

کو جس نے بھی استقصاء کے ساتھ بیان کیا ہے اس نے مصفصہ اور استنشاق کا ذکر ضرور کیا ہے۔ اور آنحضرت کی عادت

کے وجوب پر دل ہے۔ کیونکہ آنحضرت کا فعل مامور وضو کا بیان اور تفسیر ہے۔

اس روایت کو حنا بلہ ترجیح دیتے ہیں جس کا معنی یہ ہے کہ مصفصہ اور استنشاق واجب ہیں۔ ان کے بغیر وضو نہیں ہوتا۔ بلکہ

دوسری روایت امام احمد سے یہ ہے کہ یہ دونوں وضو میں سنت اور غسل میں واجب ہیں۔ یہی رائے ابو حنیفہ اور ابو ثور کی ہے۔ اور

مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ دونوں وضو اور غسل میں سنت ہیں۔ اس لئے کہ یہ دونوں امور فطرت سے تعلق رکھتے ہیں

فطرت کے معنی سنت کے ہیں۔

اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مذہب حنبلی طہارت محض کے بارے میں بھی کتنے تشدد سے کام لیتا ہے۔

طہارت کے وہ فروعی مسائل جن میں امام احمد تشدد سے کام لیتے ہیں ایک
سند یہ ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو ناقض ہو جاتا ہے۔ عام

اونٹ کا گوشت ناقض وضو ہے

اس سے کہ اونٹ کا گوشت کچا ہو یا پکا ہو اس پر حال ناقض وضو ہے۔ اسے کھانے کے بعد بغیر وضو کئے نماز نہیں ہوتی۔ دوسرے
ی مذاہب اس مسلک سے اختلاف رکھتے ہیں۔ امام احمد اپنے مسلک کی تائید میں اس حدیث کو پیش کرتے ہیں کہ آنحضرت نے فرمایا۔
اونٹ کا گوشت کھانے کے بعد وضو کر لیا کرو۔ البتہ بکری کا گوشت کھانے کے بعد وضو کی ضرورت نہیں ہے۔

جہور فقہار نے اس استدلال کی تردید کی ہے۔ اور کہا ہے کہ یہ حدیث دوسری حدیث

الموضو متناہی عن الاكل مما يداخل
کجو چیز بطن انسانی سے باہر نکلتی ہے۔ اس سے وضو واجب

ہے۔ نہ اس سے جو پیٹ میں جاتی ہے۔

سے فسوخ ہے۔ نیز ابو داؤد میں حضرت جابر سے روایت ہے کہ:-

آنحضرت کا آخری نعل یہ تھا کہ آگ پر پکی ہوئی چیزوں کے کھانے سے آپ نے وضو ترک کر دیا تھا۔
حنا بلہ پہلی حدیث کے رد میں کہتے ہیں کہ یہ ابن عباس کا قول ہے اور اس کے مقابلے میں لحوم اہل والی روایت زیادہ صحیح
ہے۔ دوسری حدیث کے متعلق صاحب المغنی لکھتے ہیں:-

جابر کی حدیث ہماری حدیث سے معارض نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ وہ صحیح بھی ہے اور خالص بھی ہے اور جابر والی
روایت عام ہے۔ اور عام پیشہ خاص پر محمول ہوتی ہے۔

پھر لکھتے ہیں کہ:-

اگر یہ کہا جائے کہ جابر کی حدیث متاخر ہے۔ لہذا وہ ناسخ ٹھہری۔ تو ہم کہیں گے یہ چار وجوہ کی بنا پر
صحیح نہیں ہے۔

۱۔ ایک یہ کہ لحم اہل سے وضو کا حکم "مما مست الناس" والی حدیث کے فسوخ ہونے سے متاخر ہے۔

۲۔ لحم اہل اس لئے ناقض وضو ہے کہ وہ لحم اہل ہے نہ کہ وہ آگ پر پکا ہوا ہے۔ لہذا اگر اونٹ کا گوشت کچا بھی کھایا
جائے تو وہ ناقض وضو ہوگا۔ لہذا ایک پہلو کا نسخ دوسرے پہلو کے نسخ کو مستلزم نہیں۔

۳۔ جابر کی حدیث عام ہے اور عام خاص کا نسخ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ نسخ کی شرائط سے یہ بھی ہے کہ دونوں کا جمع متذکر ہو اور عام

اور خاص میں تطبیق ہو سکتی ہے کہ خاص کے افراد کو مستثنیٰ کر کے باقی افراد پر عام کو محمول کیا جائے۔

۴۔ نقض وضو والی حدیث صحیح اور مستفیض ہے۔ اس کی صحت، استفاضہ اور خصوص ثابت ہے۔ اور دوسری روایت

ضعیف ہے۔۔۔۔۔

اس تفصیل سے ثابت ہوا کہ لحوم اہل بیہ نقض وضو کے سلسلہ میں امام احمد دوسرے آئمہ سے منفرد ہیں۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ اونٹ کا دودھ پینے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں امام احمد کے دو روایتیں

ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ آنحضرت نے فرمایا ہے کہ اونٹ کے گوشت اور اس کا دودھ پینے پر وضو کر دیا کرو۔

اور بعض روایتوں میں ہے کہ آپ سے اونٹ کے دودھ کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا: ان کا دودھ

پینے پر وضو کر لیا کرو۔

دوسری روایت یہ ہے کہ اونٹ کا دودھ ناقض وضو نہیں ہے۔

صاحب المغنی نے لحوم اہل بیہ کے ناقض وضو ہونے کی حکمت بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اونٹ کے گوشت کی تخصیص اس

لئے کی گئی ہے کہ اس میں حرارت زیادہ ہوتی ہے اور نیز دوسرے جانوروں کی بہ نسبت اس کا گوشت زیادہ بدبودار ہوتا ہے

بعض حنابلہ اس کی عقلی توجیہ یہ بھی بیان کرتے ہیں کہ اونٹ کا گوشت دل میں قساوت پیدا کرتا ہے، عرب لوگ کثرت سے

اس کا گوشت کھاتے تھے اور اس کے بعد حرمت سے قبل شراب بھی پیا کرتے تھے۔ بنا بریں یہ ضروری تھیں کہ نماز میں حاضر ہونے

کے وقت تازہ وضو کر لیا جائے تاکہ شہوت بطن اور عبادت الہی کے درمیان یہ وضو حد فاصل بن جائے۔

الغرض یہ فروعی مسائل ہیں جن میں امام احمد کے اتباع سختی میں دوسروں سے منفرد ہیں اور اس سلسلے کی اور بھی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔

ان مثالوں کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مصری اور دوسرے لوگوں کو حق پہنچتا ہے کہ حنبلیت کو تشدد کے ساتھ متصف

کریں اور جو شخص بھی دینی مسائل، عبادت میں نزاہت اور تحری حق میں تشدد سے کام لیتا ہو اسے حنبلی کے لقب سے

یاد کریں۔ واللہ الموفق

امام احمد کے مذہب کا نمونہ

ابن خلدون جو تاریخ اسلامی کے فیلسوف ہیں بلا واسطہ میں امام احمد بن حنبل کے مذہب کے متبعین کی قلت تعداد پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

امام احمد بن حنبل کے مذہب کے مقلدین کی تعداد کم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مذہب اجتہاد سے بہت دور ہے۔ اور اس کی اصل بنیاد روایات و احادیث کے توافق پر قائم ہے۔

اس تبصرہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ مؤرخ فلسفی بھی انہی لوگوں کا سرالاپ رہا ہے جو امام احمد کے وصف اجتہاد کے منکر ہیں اور انہیں دائرہ فقہاء سے نکال کر علمائے حدیث کے زمرہ میں داخل کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ اسے بالکل فقہاء کے زمرہ سے خارج نہیں کرتے۔ بلکہ اعتراف کرتے ہیں کہ اس میں حق اور اجتہاد بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن روایت و حدیث کا پہلو غالب ہے۔ وہ بعض حدیثوں کی تائید دوسری حدیثوں سے کرتے ہیں۔ ضعیف کی قوی سے توثیق کرتے ہیں۔ ضعیف روایات کے طرق کو جمع کرتے ہیں اور بعض کی بعض سے تائید کرتے ہیں۔ اس طرح وہ ضعیف کو قوی بنالیتے ہیں۔ یا کم از کم ضعیف نہیں بننے دیتے۔ مگر ہم بتا چکے ہیں کہ یہ نظریہ درست نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام احمد فقہیہ اور مجتہد تھے۔ البتہ ان کا اجتہاد سنن رویہ آثار صحیحہ اور صحابہ و تابعین کے تقابلاً ثابتہ پر مبنی تھا۔ ان کی رائے کی بنیاد حدیث پاک پر تھی۔ اسی پر وہ تکیا کرتے تھے اور جب کسی مسئلہ سے لوگ دوچار ہوتے تو وہ آثار صحابہ کے مطابق فتویٰ دیتے تھے۔ اگر کسی واقعہ میں وجہ شبہ نظر نہ آتی اور انہیں سلف سے اس کا ثبوت نہ ملتا تو صحابہ کرام کے طریق پر مسائل کی دماست کرتے اور مسلک و اجتہاد میں ان کے منہاج کی پیروی کرتے۔ اس بنا پر ان کا اجتہاد عمدہ اور مضبوط تھا جو حدیث و اثر کے حشرچند سے میراب ہوتا تھا۔ اور آثار سلف، معانی آثار

طریق وصول اور سلف کے منہاج استنباط مسائل سے مدد حاصل کرتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی فقہ انریا شبہ اندر پر مبنی ہے۔ اور ان کا مرتبہ کسی طرح بھی فقیہ اور مجتہد سے کم نہیں۔ کیونکہ فقدان فتاویٰ کا نام نہیں ہے جو قیود سلف سے آزاد ہوں۔ بلکہ آنحضرت کے عمل مبارک اور صحابہ کرام کے طریق کی روشنی میں فتویٰ دینے کا نام ہے جسے وہ اجتہاد کے دقت اختیار کرتے تھے۔

اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ ابن خلدون نے امام احمد کے قلت اجتہاد اور کثرت روایات کا ذکر کرتے ہوئے جو یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ فقیہ سے زیادہ محدث تھے یا ان کی فقہ روایات پر مبنی تھی نہ کہ روایت پر۔ اس میں امام احمد سے انصاف نہیں کیا۔

ابن خلدون نے دوسری مرتبہ پھر یہ حکم لگا کر غلطی کی ہے۔ کہ امام احمد کے متبعین کی قلت ان کے قلت اجتہاد کی دلیل ہے۔ حالانکہ یہ بات فی نفسہ بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ عوام جب کسی امام کی تقلید اختیار کرتے ہیں تو وہ موازنہ اولہ اور کسی فقیہ کی مقدار فقہ کی معرفت پر مبنی نہیں ہوتی۔ مصر و شام کے عوام اگر امام شافعی کے مقلد ہیں تو یہ اس لئے نہیں ہے کہ مصریوں اور شامیوں نے امام شافعی اور دوسرے ائمہ کے مقدار اجتہاد کا صحیح موازنہ کر کے یہ مسلک اختیار کیا ہے۔ یہی بات امام مالک اور امام ابو حنیفہ کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مقلدین کی کثرت و قلت کا انحصار سیاسی اور اجتماعی حالات پر ہوتا ہے جو کسی مذہب کے پھیلنے میں آسانی یا دشواری پیدا کر دیتے ہیں مثلاً امام ابو حنیفہ کے مذہب اگر عراق میں غلبہ پایا جاتا ہے تو اس لئے کہ وہاں ان کے اصحاب کی کثرت تھی جن میں سے بعض نے خلافت اسلامیہ میں مناصب حاصل کئے، مسند قضا پر فائز ہوئے اور اسی کے اصولوں کے مطابق انہوں نے فیصلے کئے جب تقلید کا چرچا ہوا تو علماء کی ایک بڑی جماعت نے ان کی تقلید کی۔ اسی پر جو مذہب کسی مقام پر وصعت کے ساتھ پھیلا ہے تو وہاں ایسے حالات اور مؤثرات تھے جن کی وجہ سے اس قلم میں پھیلنے میں اسے کامیابی ہوئی۔ اور وہ حالات دوسری جگہ پیش آئے۔ لہذا کسی مذہب کی نشرو اشاعت کے سلسلہ میں قوت دلیل یا کثرت اجتہاد کو سببی یا ایجابی طور پر بطور عام مؤثر کے پیش نہیں کیا جاسکتا۔

اور امام احمد کا مذہب اگر دوسرے مذہب کی طرح کثرت کے ساتھ نہیں پھیل سکا تو اس کا سبب ان کا قلت اجتہاد نہیں ہے بلکہ کچھ دوسرے محرکات ہیں اور ابن خلدون جسے شخص کے لئے مناسب نہ تھا کہ اس بارے میں مقدار اجتہاد کو درمیان میں لا کھڑا کرنا۔

اجتہاد کے بارے میں امام احمد کا ایک خاص طریقہ تھا۔ جس کے ایک ہی نظر آدمی ہی سمجھتا ہے کہ امام احمد دوسرے ائمہ کے مقابلہ میں قلیل الاجتہاد تھے اور وہ طریق یہ تھا کہ وہ صرف انہی مسائل میں فتویٰ دیتے تھے جو واقعی صورت اختیار کر لیتے تھے۔ وہ تدوین و تخریج مسائل کے عادی نہ تھے۔ اس طریق میں وہ امام مالک کے ہم مسلک تھے۔ اگرچہ امام مالک کے اصحاب کبھی کبھی تخریج کی طرف متوجہ ہوتے تھے اور حیلہ بازی سے کام لیتے تھے تاکہ امام مالک انہیں فرضی مسائل کا جواب دیں۔

لیکن امام احمد صرف وہی فتویٰ دیتے جس کے متعلق ان سے سوال کیا جاتا تھا۔ مگر تفریعات کا دروازہ نہیں کھولتے تھے۔ کیونکہ ان کا اعتقاد یہ تھا کہ فتویٰ مفتی کے لئے ایک قسم کی آزمائش ہے۔ لہذا اس میں وسعت سے کام لینا مناسب نہیں ہے۔ اور نہ واقعی صورتوں سے آگے نکل کر اسکا فی صورتوں پر حکم لگانا چاہیئے۔ امام صاحب کے بعد علماء حنابلہ بھی فی الجملہ اسی مسلک پر عامل رہے۔ اگرچہ کثرتِ حوادث نے انہیں فرض و تقدیر اور تفریح سے بے نیاز کر دیا تھا۔ جیسا کہ ہم آئندہ اس کی وضاحت کریں گے۔ ابن رجب حنبلی اپنی کتاب جامع العلوم والحکم میں اربعین نبویہ کی نوں حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

میسونی نے کہا: میں نے ابو عبد اللہ (احمد بن حنبل) سے ایک مسئلہ پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا:

کیا یہ مسئلہ واقعی ہے؟ کیا تم اس سے دوچار ہو چکے ہو؟ وغیرہ

”اور لوگ اس بارے میں مختلف الخیال ہیں۔ بعض اتباعِ حدیث تو وہ ہیں جنہوں نے فتویٰ کا دروازہ بالکل بند کر دیا ہے۔ یہاں تک کہ دین کے متعلق ان کی علم و فقہ بالکل محدود ہو کر رہ گئی ہے اور ان کی مثال رُتِ حارِبلِ فقہ غیر فقہ کی ہے اور فقہاء عراق نے تولیدِ مسائل میں بڑی وسعت سے کام لیا اور وہ مکن الوقوع اور نامکن الوقوع مسائل میں اپنے اجتہاد کے گھوڑے دوڑاتے رہے۔ اس طرح نہایت کثرت کے ساتھ خصوصیات و جدال کے دروازے کھول دئے۔ جس کی وجہ سے دلوں میں افتراق پیدا ہو گیا اور بغض و عداوت اور ہوا و دشمنی نے قرار پکڑ لیا اور لوگ طلبِ علو و مہمات اور لوگوں کو اپنی طرف پھرنے میں ایک دوسرے کا مقابلہ کرنے لگے۔ علمائے ربانی نے اسی چیز کی مذمت کی تھی اور حدیث بھی اس کی تحریم اور قبح پر دلالت کرتی ہے۔“

رہے علمائے حدیث جو حدیث پر عامل تھے انہوں نے کتاب اللہ کو سمجھنے میں کوشش کی اور اس چیز کو برقرار رکھا جو سنت صحیحہ کلام صحابہ و تابعین سے ثابت ہو۔ پھر حدیث کے صحت و سقم اور اس کی نقد پر بحث کی۔ سنت کے معانی پر غور کیا۔ اس کے لفظی و حدیث

سے وہ نوں حدیث ابو ہریرہ کی روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا جس چیز سے میں منع کروں اس سے رک جاؤ اور جس چیز کا حکم دے

اسے جہاں تک ہو سکے بجالانے کی کوشش کرو۔ پہلی انتہی صرف کثرتِ مسائل اور اپنے انبیاء کے بارے میں اختلاف کی وجہ سے ہاک ہوئی ہیں۔ ۱۲

مسائل حلال و حرام، اصول سنت، از بد و رفاق وغیرہ کے بارے میں صحابہ کرام اور تابعین عظام کے کلام کو سمجھنے کی کوشش کی یہی طریقہ امام احمد اور ان کے ہم مسلک دوسرے علمائے ربانی اہل حدیث کا تھا۔ اور اگر کوئی شخص ان چیزوں پر غور و فکر سے تو اسے اہل اراۃ کے بریکار اور غیر واقعی مسائل پر جو خصوصیات و جدال اور کثرت قیل و قال پہنچی ہیں۔ توجہ دینے کی کم فرصت مل سکتی ہے اور امام احمد سے عام طور پر جب ان غیر واقعی مولد مسائل کے بارے میں سوال کیا جاتا تو آپؒ یہی فرماتے۔

ان محدث مسائل سے ہمیں سعات رکھو۔

اس تفصیل سے یہ چیز ثابت ہوتی ہے کہ امام احمد سے جب کسی مسئلہ کے متعلق سوال کیا جاتا تو وہ احادیث رسول اور آثار صحابہ و تابعین کی روشنی میں اس کا جواب دیتے۔ ان کے طرق فتویٰ اور مسلک سے رہنمائی حاصل کرتے اور ان کے منہج کے پابند رہتے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب امام احمد واقعی مسائل کے علاوہ فتویٰ نہیں دیتے تھے۔ اور انہوں نے اپنے آپ کو منہاج سلف کا پابند بنا رکھا

مدارک فتویٰ میں وسعت کا سبب

تھا تو کیا ان کے اس طرز عمل سے جن مسلک میں کچھ نقص پیدا ہوا؟ یا وہ حالات زمانہ کا ساتھ نہیں دے سکے؟ واقعہ یہ ہے کہ امام احمد کے جو فتاویٰ ان کی وفات کے بعد جمع کئے گئے ہیں اور ان کے اصحاب و تلامذہ نے انہیں نشر کیا ہے وہ افتار کے لئے بالکل کافی ہیں اور امام احمد کی کثرت روایت حدیث، افتادہ صحابہ کے حفظ نسخے سے کہ وہ صحابہ حجاز میں مقیم ہو یا مہاجر و شام کی طرف سفر کر کے چلے گئے ہوں یا عراق و سین اور دوسرے ممالک اسلامیہ میں سکونت پذیر ہوں۔ نے ان کے سامنے قضایا کا اتنا بڑا مجموعہ جمع کر دیا تھا جس نے مدارک فتویٰ اور اس کے طرق میں وسعت پیدا کر دی تھی۔ پھر ان کے دور میں جو مسائل واقعہ پیش آئے۔ انہوں نے انہیں فرضی مسائل کے گھڑنے سے بے نیاز کر دیا تھا۔ کیونکہ اس دور میں اجتماعیت کی حدود پھیل گئی تھیں اور مسائل حیات نے اس قدر وسعت اختیار کر لی تھی کہ انہیں فرض و تقدیر کی ضرورت ہی محسوس نہیں ہوتی تھی۔

ابن رجب فرماتے ہیں کہ مسائل واقعہ کے احکام کا علم غیر واقعی مسائل کے حل کو سہل کر دیتا ہے۔ ان کے کلام کا متن

یہ ہے:-

جو شخص علم کے طریق پر چلے وہ حوادث واقعہ کا جواب سمجھنے پر قدرت حاصل کر لیتا ہے۔ کیونکہ ان کے اصول

ان اصول کے اندر پائے جاتے ہیں۔ جن کی طرف ہم اشارہ کر چکے ہیں۔ یعنی کتاب و سنت اور صحابہ و تابعین

کے آثار میں،

یہی وجہ تھی کہ فقہ حنبلی نو کے قابل بن گئی۔ کیونکہ وہ قرآن و سنت کے معانی اور فتاویٰ و قضایا سلف اور ان مستنبط اہل
کے سوا کسی چیز کی پابند نہیں تھی۔

فقہ اسلامی کے استقرار کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ جس فقہ میں تفریعات کی کثرت ہو اور وہ ضوابط قیاسیہ میں جکڑی
ہوئی ہو جیسے فقہ حنفی کا حال ہے اور فریاد فقہ شافعی کا بھی، تو وہ ضوابط قیاسیہ کی پابند ہو کر رہ جاتی ہے۔ جب کوئی فقہی حوالہ
سے دوچار ہوتا ہے تو اپنے سامنے مذہبی نصوص پاتا ہے جو قیاس پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور بسا اوقات وہ زمانہ کے حالات سے
مناسبت نہیں رکھتے تو وہ قیاسی نصوص اس مفتی اور صحیح فتویٰ کے درمیان مانع بن کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ مذہب
حنفی کے مجتہدین ضوابط و تفریعات قیاسیہ کی وجہ سے استحسان اور عرف کو زیادہ سے زیادہ کام میں لانے پر مجبور ہو گئے۔
یہاں تک کہ متاخرین کو ہم عرف سے استفادہ متاثر دیکھتے ہیں کہ وہ متقدمین کے قیاسات و تفریعات کی تحلیل کرتے ہیں۔ لیکن وہ ان
سے اختلاف کرتے ہیں اور اس اختلاف کا نام اختلاف زمان و مکان رکھتے ہیں نہ کہ اختلاف دلیل و برہاں۔ اور کبھی الیسا
ہوتا ہے کہ حالات آگے بڑھنے پر مجبور کر دیتے ہیں۔ لیکن وہ مستحیر ہو کر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ ان دشواریوں سے صرف وہی فقہاء
محفوظ ہیں جو غیر واقعی امور میں فتویٰ نہیں دیتے اور نہ وقوع سے قبل کسی چیز کو فرض کرنے کے عادی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان
کا طریق تخریج کسی سابق امام یا متقدمین کی آراء کا پابند نہیں ہوتا اور نہ ان کے اجتہاد کے راستہ میں کوئی چیز حائل
ہونے پاتی ہے۔

ہم امام مالک اور امام احمد کے مذہب میں کسی قدر تفاوت کے ساتھ یہ امر مشترک پاتے ہیں کہ یہ دونوں بزرگ واقعی امور میں
فتویٰ دینے کے عادی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے مسلک میں یہ لچک موجود ہے کہ مختلف زمانوں میں پیش آنے والے مسائل کا حل
متقدمین کے اقوال کی روشنی میں پیش کر سکیں۔ اس کا سبب واضح ہے جس کی تفصیل کی ضرورت نہیں۔ بات یہ ہے کہ جن لوگوں نے
کثرت کے ساتھ تفریع اور فرض و تقدیر سے کام لیا اور ضوابط و مقایس وضع کئے۔ ان سے فردعی مسائل کے احکام کثرت کے
ساتھ منقول ہوئے اور وہ قواعد ضابطہ نقل ہو کر اختلاف تک پہنچ گئے۔ پھر جب تقلید الممہ کا دور آیا اور ان کے حدود اجتہاد سے
نکلنا بند کر گیا تو ان کے اختلاف انہی اقوال و ضوابط میں مقید ہو کر رہ گئے اور ان کے فتاویٰ پر انہیں اکتفا کرنا پڑا، وہ کبھی
مسائل زندگی پر انہیں منطبق کرنے میں بڑی دشواری سے دوچار ہوتے تو ان قیود کی گراں باریوں سے نکلنے کے لئے چلے اور راستہ

تلاش کرنے لگے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب حنفی میں حیل کی کثرت پائی جاتی ہے۔ اور مذہب شافعی میں مخارج و حیل کا کچھ وجود ملتا ہے۔ درحقیقت حیل و مخارج کی بنیاد مذہبی فتوہ کو ہلکانے کے لئے رکھی گئی تھی۔ تاکہ مذہبی احکام کو زمانے کے پیش آمدہ مسائل پر منطبق کیا جاسکے اور لوگ حرج و صنیق محسوس نہ کریں۔ اگرچہ بعض لوگوں نے ان حیل کو تفسیح حقوق کا حیل بنالیا اور باطل طریقوں سے لوگوں کا مال کھانے لگے۔ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں کو حلال اور حلال کردہ چیزوں کو حرام ٹھہرا لیا۔ لیکن مذہب حنبلی اور بڑی حد تک مذہب مالکی میں بھی چونکہ فتوے صرف واقعی مسائل کے متعلق دئے جاتے تھے۔ لہذا جب دور اجتہاد کے بعد دور تقلید کا زمانہ شروع ہوا تو ان کے مقلدین کو صرف واقعی مسائل میں فتوے ملے۔ لہذا وہ متقلدین کے اقوال و مناسج پر تخریج کے لئے مجبور ہو گئے۔ کیونکہ ان کے سامنے اپنے امام کے ایسے اقوال موجود نہیں تھے جو تخریج و بحث میں مانع بن کر کھڑے ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب حنبلی حیلہ بازی سے دور نظر آتا ہے اور حنبلی مذہب میں کسی حالت میں بھی حیلہ کی اجازت نہیں ہے۔ اور مخارج سے کام لینے کی بھی شاذ و نادر ہی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس وجہ سے ہم حنبلی کتابوں میں حیلہ کا لفظ دیکھتے بھی ہیں تو استنکار کے طور پر۔

مالکی اور حنفی مذہب کی طرح حنبلی مذہب بھی نصوص و آثار نہ ملنے کی صورت میں عرف پر فتویٰ دیتا ہے اور آثار و مصلحت کی عدم موجودگی

حنبلی مذہب میں عرف عام کی حیثیت

میں مفتی لوگوں کے عرف پر فتویٰ دینا گوارا کر لیتا ہے خصوصاً ایمان و صایا اور عقود کے الفاظ عرف عام کے مطابق استعمال ہوتے ہیں۔ حافظ ابن القیم اس مسجت پر تفصیلی بحث کے بعد فرماتے ہیں:-

اگر تمہارے پاس دوسرے ملک کا کوئی شخص آکر فتویٰ طلب کرے تو اسے اپنے شہر کے عرف

پر فتویٰ نہ دو۔ بلکہ اس سے اس کے شہر کا عرف معلوم کرو اور اسی کی بنیاد پر فتویٰ دو اپنے شہر کے عرف اور

اپنی کتابوں کی اصطلاحات پر فتویٰ جاری نہ کرو۔ یہ اصل فقہ ہے اور جو شخص عرف کتابوں کی منقولات

کے مطابق فتویٰ دے دیتا ہے اور عرف و عادت، زبان و مکان، احوال اور قرآن احوال کے اختلاف

کو مد نظر نہیں رکھتا۔ وہ نہ صرف خود گمراہ ہے بلکہ دوسروں کو بھی گمراہ کر رہا ہے۔ اور اس کا جرم اس طبیب

کے جرم سے زیادہ سنگین ہے۔ جو تمام لوگوں کا علاج یکساں طور پر کتب طب کے مطابق کرتا ہے۔ اور

بلاد و عادات، ازمان و طبائع کے اختلاف کو ملحوظ نہیں رکھتا۔ ایسا طبیب اور ایسا مفتی دونوں جاہل ہیں

جو لوگوں کے ادیان و ایمان کے لئے نقصان دہ ہیں۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ ہی مددگار ہے۔

اور حقیقت بھی یہی ہے کہ آثار و نصوص نہ ملنے کی صورت میں عرف کے مطابق فتویٰ دینا لوگوں کے لئے آسانی پیدا کرنے کا موجب ہے اس لئے کہ یہ فتویٰ معروف کی بنا پر ہے جس کی حرمت ثابت نہیں ہے اور نہ اس کی مسخرت پر کوئی دلیل موجود ہے جب عرف و عادت کے مطابق فتویٰ دیا جائے گا تو لوگوں کے دلوں میں احکام قرار پکڑ لیں گے۔ بشرطیکہ وہ شرع کریم کے خلاف نہ ہوں۔

جب یہ بات مسلم ہے کہ مذہب حنبلی میں آثار و نصوص کی موجودگی میں عرف کے مطابق فتویٰ کی گنجائش پائی جاتی ہے۔ اور امام احمد سے تمام دقائق کے مطابق فتاویٰ منقول نہیں ہیں۔ اس بنا پر مذہب حنبلی میں کافی لحک پائی جاتی ہے اور بہت سے عقود ایسے ہیں جو عرف سے ماخوذ ہیں اور عرف کے علاوہ ان کی اصل نہیں ملتی، جیسا کہ بیح لقطع السعد وغیرہ کے متعلق ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ عقود عرف پر مبنی ہیں اور شریعت کی رو سے مستنکر نہیں ہیں۔ لہذا وہ صحیح الحکم ہیں اور دوسروں کے قیاس میں یہ وسعت نہیں ہے۔

یہ واقعہ ہے کہ امام احمد نے خود فقہ مدون نہیں کی۔ ان کے اصحاب نے فقہی مسائل روایت کئے ہیں اور حضرت امام صاحب کی زندگی میں ہی تمام بلا و اسلامیہ سے استفادہ کے لئے لوگ ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔ چنانچہ ماوراء النہر افارس و خراسان، مصر و شام، یمن و حجاز غرض تمام ممالک سے فتویٰ دریافت کرنے کے لئے لوگ آتے اور حضرت امام صاحب کے دست و پاؤں کو نقل کر کے اپنے شہروں کو لے جاتے اور امام احمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جو سوال کیا جاتا اس کے بارے میں فتویٰ دیتے اور ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام احمد اپنے پہلے فتویٰ کی پابندی نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ وہ آپ کے پاس لکھا ہوا نہیں ہوتا تھا جس کی طرف مراجعت کر کے اس کی تصحیح فرما لیتے۔ جیسا کہ امام شافعی کی عادت تھی کہ انہوں نے عراق میں اپنی کتابیں لکھیں، پھر مصر اگر ان کو منع کیا جسے شافعی علماء مذہب جدید یا مصری فتویٰ سے تعبیر کرتے ہیں۔

نیز امام احمد ہمیشہ دلیل کی طرف متوجہ رہتے تھے۔ ان کا پہلا فتویٰ انہیں دلیل کی اتباع سے روک نہیں سکتا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ وہ اپنے فتاویٰ یا مسائل کی کتابت سے منع کیا کرتے تھے۔ نیز وہ ہمیشہ مسائل واقعیہ میں فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور ان میں تشابہ کامل کی صورت نہیں ہوتی تھی بلکہ متفرق واقعات ہوتے تھے جن کے درمیان احوال و ملازمات کی وجہ سے

اختلاف پایا جاتا تھا۔ اور یہ واقعہ ہے کہ لواعت ذنایح کے اعتبار سے احکام مختلف ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان کا مظهر اور صورت ایک ہوتی تھی لیکن حکم مختلف ہوتے تھے۔

یہی وجہ ہے کہ ایک ہی مسئلہ کے بارے میں امام احمد سے مختلف اقوال و روایات منقول ہیں اور امام احمد کی فقہ کے باب میں ہم اس کی کافی وضاحت کر چکے ہیں

اقوال و روایات کی کثرت سے ابواب تخریج میں وسعت پیدا ہو گئی کیونکہ آئندہ واقعات کے متعلق مفتی کے سامنے متعدد احوال آجاتے ہیں اور وہ اقرب روایات کے لحاظ سے مسئلہ کی تخریج کر سکتا ہے اور لوگوں کی اصلاح کا خیال کر سکتا ہے۔ فقیہ پر مسلک تنگ نہیں ہوتا، اگر ایک ہی قول اور ایک ہی روایت ہوتی تو مفتی کو سخت دشواری کا سامنا ہوتا اور پیش آمدہ واقعہ کا معالجہ نہ کر سکتا۔ اور نہ ہی احوال و زمان کی رعایت ملحوظ رکھ سکتا اور نہ فتویٰ میں روشنی پیدا ہو سکتی فقہیات کے استقراء کی روشنی میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن فقہاء نے اجتہاد کا دروازہ مکمل طور پر بند کر دیا ہے وہ حنفی اور شافعی ہیں اور مالکیہ کا مسلک یہ ہے کہ مفتی کے لئے مجتہدانہ صلاحیت کا حامل ہونا ضروری ہے۔ تاکہ وہ تحقیق مناسط یعنی مخرج و تطبیق کی صورت کو اچھی طرح سمجھ سکے۔ ان کا کہنا ہے کہ اجتہاد کی ہر قسم سے کوئی زمانہ خالی نہیں رہتا بلکہ جب تک مسلمان موجود ہیں اور اسلام قائم ہے اس وقت تک یہ اجتہاد باقی رہے گا۔ اس لئے کہ حوادث کی صور و اضیاء اور لاحقہ میں خواہ کتنی مشابہت پائی جائے لیکن وہ اپنے مشخصات کے اعتبار سے متحد نہیں ہو سکتے۔ وہ ظاہر میں کسی ایسی صورت سے التباس رکھتے ہیں جس کا حکم پہلی صورت کے مغایر ہوتا ہے۔ اس بارے میں کو ایک مقلد نہیں سمجھ سکتا بلکہ مخرج ہی پہچان سکتا ہے۔ اس لئے مالکیہ کا مسلک شوافع اور احناف کے مسلک سے اپنے اندر زیادہ وسعت اور کشادگی رکھتا ہے۔

ان مذاہب ثلاثہ کے بعد حنابلہ کا دور شروع ہوتا ہے۔ انہوں نے ہر لحاظ سے اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھا۔ اگرچہ ذہنی قومی مختلف اور مدارک متباہین ہوتے ہیں لیکن کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اجتہاد کے دروازے کو بند کرے اگرچہ تمام کے تمام لوگ اجتہاد کی اہلیت نہیں رکھتے۔ بلکہ ہر شخص اپنے مدارک اور میسرات کے مطابق استعداد رکھتا ہے۔ لہذا ہو سکتا ہے کہ کسی زمانہ میں بعض اقالیم مجتہد سے خالی ہوں لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ سرے سے اجتہاد ہی حرام ہے۔ اور اس کا دروازہ مقفل ہو چکا ہے۔ بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمتوں میں تقاصر پیدا ہو گیا ہے۔ اگرچہ اسباب میسر اور دروازہ کھلا ہوا ہے۔

اجتہاد کا دروازہ کھلا رہنے کا مسئلہ مذہب حنبلی میں ایک ایسا مسئلہ ہے جس کے بارے میں متقدمین اور متاخرین کے اقوال بکثرت موجود ہیں۔ یہاں تک کہ متقدمین فقہاء سے ابن عقیل فرماتے ہیں کہ اجتہاد کے فتح باب میں متقدمین حنابلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ متاخرین میں بعض لوگ ایسے نظر آتے ہیں جو کسی زمانہ کے مجتہد مطلق سے خالی ہونے کے قائل ہیں۔ چنانچہ ابن حمدان حنبلی لکھتے ہیں:-

”ایک عرصہ سے کوئی مجتہد مطلق موجود نہیں ہے، حالانکہ اس زمانہ میں پہلے زمانہ کی بہ نسبت زیادہ سہولتیں موجود ہیں۔“

ان الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ امر واقعہ کا اقرار کر رہے ہیں لیکن مجتہد کی عدم ضرورت کا اقرار نہیں کرتے بلکہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ جب ایسے زمانے گزر چکے ہیں جن میں کوئی مجتہد موجود نہیں تھا تو یہ کوئی خوشی کی بات نہیں ہے۔ بلکہ قابلِ تعجب ہے کہ تدوین سنن، تو فر آثار، استنباط وسائل اجتہاد اور جمع اقوال جن سے کھوٹی کھری حدیثیں تہا نیر ہو چکی ہیں کے باوجود ایسا کیوں ہے۔

پھر جب اجتہاد کا دروازہ کھلا ہے اور امام احمد کے اصحاب و اتباع اس بات سے انکار کرتے ہیں کہ مستقل مجتہدین سے کوئی زمانہ خالی ہو سکتا ہے تو یہی مذہب ایسا ہے جو آزاد فکر فقہاء کا مستقر بن سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر دور میں اس مذہب کے اندر بڑے بڑے علماء ہوتے رہے ہیں اور ایسا بھی ہوا ہے کہ بعض علماء نے جب یہ دیکھا کہ اس مذہب کے اندر حریت فکر اور تازگی پائی جاتی ہے اور اس کا مدار استدلال حدیث و آثار پر ہے تو انہوں نے اپنا مذہب چھوڑ کر اس مسلک کو قبول کر لیا اور اس مذہب کی وسعت میں پناہ لی۔ بے شک عوام سے اس مذہب کے ماننے والے کم ہیں۔ لیکن علماء مجتہدین کی اس میں کثرت ہے۔ اور ایسے لوگ موجود ہیں جو مقلد نہیں ہیں۔ بلکہ دلائل صحیحہ سے جانچ کر مذہب کو قبول کرتے ہیں اور اس مذہب کے لئے صرف امام ابن تیمیہ اور ابن قیم کا وجود ہی کافی ہے۔ یہ دونوں ہی سبب علماء پر بھاری ہیں۔ خواہ ان کے مقابلہ میں علمائے زمانہ کو کیوں نہ رکھا جائے

ان واقعات کی روشنی میں ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ یہ مذہب اثری ایسا مذہب ہے جس کے عناصر اصول میں ہر قسم کے اسباب نہرو پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایسے لوگ پیدا ہوئے جنہوں نے اس کی منزلت میں اضافہ کیا۔ اور اعلیٰ طریق سے اس کی تعبیر کی۔ انہوں نے اس میں ایسی زندگی پیدا کر دی کہ ہر زمانہ اور ہر مقام کے پیش آمدہ حوادث کو اپنے

اندروں سے نکلتا ہے۔

اس مذہب کے عوامل کو کاغذ پر یہ کیا جائے تو انہیں تین چیزوں کی طرف دیکھا جاسکتا ہے:-

۱۔ فقہ حنبلی کے اصول۔

۲۔ فتاویٰ اور تحریکات۔

۳۔ اکابر مذہب

یہ تین عوامل ایسے ہیں جو مذہب حنبلی کی قوت اور توانائی کا سبب بنے اور یہی وہ غذا ہے جس سے اس

مذہب میں نمو پیدا ہوا۔ اب ہم ان عوامل میں سے ہر ایک پر تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔

۱۔ فقہ حنبلی کے اصول اور نمونوں کا حصہ

امام احمد نے جن اصول پر اپنی فقہ کی بنیاد رکھی اور ان کے بعد علماء حنابلہ نے جن اصولوں کو استنباط میں ملحوظ رکھا ان پر سری نظر ڈالنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ فقہ حنبلی کے طرق استنباط میں کس قدر وسعت پائی جاتی ہے اور یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ آثار سلف نے اس مذہب کی فقہ کو مالا مال کیا، مرویات کی کثرت نے وجہ قیاس اور ان پر مبنی نظائر میں وسعت پیدا کر دی اور اصولوں کی تعداد میں اضافہ ہو گیا، مثلاً مصالح مرسلہ، ذرائع اور استصحاب سے وسعت کے ساتھ استنباط نیز امور کو ان کی اصلی حالت یا عفو پر چھوڑ دینا، تاکہ ان کا طلب و منح کسی دلیل سے ثابت ہو یا یہ وہ اصول ہیں جنہوں نے اس فقہ کی خصوصیت میں غیر معمولی اضافہ کیا۔

استنباط کے طریقوں کی کثرت فی ذاتہ وسعت کا سبب بنتی ہے۔ کیونکہ اس سے اجتہاد کے سرچشموں میں تکرر پیدا ہو جاتا ہے اور عناصر مختلفہ اس کے معادن بن جاتے ہیں۔ جس سے ایک مضبوط فقہی مذہب تشکیل پاتا ہے جس کے فقہی مصادر متعدد ہوتے ہیں اور فقیہ کو ایک باثروت فقہ اور مضبوط احکام بخشتا ہے اور صحیح راستہ پر قائم رکھتا ہے۔

مذہب حنبلی کے عوامل نمونوں میں صرف کثرت اصول ہی کارفرما نہیں ہے بلکہ ان

مذہب حنبلی کے عوامل نمونوں اصولوں کی ہر نوع نے فقہ حنبلی کو امتیاز بخشا ہے۔ انہی چیزوں کی کثرت نے اس

مذہب کو زندہ رکھا ہے جو اپنے ضمن میں قوت و نمو کے عناصر لئے ہوئے ہے

ہم ان عوامل میں سے بعض کو بیان کرتے ہوئے بتائیں گے کہ امام احمد کے وسعت علمی کو اس مذہب کے اسباب نمو

میں دخل ہے۔ صرف فتاویٰ صحابہ کو لیجئے، بعض باری النظر لوگ جو فکر و نظر کے عادی نہیں ہوتے یہ سمجھتے ہیں کہ فتاویٰ

صحابہ پر اعتماد کرنے سے فقہ حنبلی میں جمود پیدا ہو گیا ہے۔ لہذا یہ اسباب خصب سے نہیں ہے۔ ابن خلدون اور مستقر

و متاخرین کی جو عبارتیں ہم نقل کر چکے ہیں ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد فقیر نہ تھے بلکہ صرف محدث تھے۔ ان کا شمار علمائے آثار میں ہو سکتا ہے فقہاء میں نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ امام احمد کے ہاں روایت آثار کی کثرت ہے یہاں تک کہ ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ اقالیم اسلامیہ میں وہی پہلے شخص میں جنہوں نے احادیث و آثار کو استنباط کے ساتھ جمع کرنے میں سب سے زیادہ جدوجہد کی اور امام احمد کے ہاں آثار کی یہ کثرت فقہ حنبلی کی شریعت کا ایک سبب ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ امام احمد کے تمام احادیث یا اکثر پر احاطہ نے انہیں قضایا و احکام کا اتنا بڑا ذخیرہ بخشا کہ وہ نہایت حسن مہارت کے ساتھ استنباط کرنے لگے۔ بہت سے حوادث کے احکام انہیں نصوص سے حاصل ہو جاتے۔ مزید برآں قیاس میں سخت پیدا کی اور جو واقعہ پیش آتا اور وہ اس کا حکم نص میں نہ پاتے تو نصوص کا ذخیرہ دافر ہونے کی بنا پر استنباط کر لیتے اور قضایا و فتاویٰ صحابہ یا جو روایات موجود تھیں ان کی مدد سے تشبیہ کی تلاش کر لیتے اور نہایت خوبی کے ساتھ مختلف مسائل کے مابین تطبیق قائم کر لیتے اس لئے کہ آثار و احادیث کی حفظ سے پیش آمدہ مسئلہ کے اشتباہ و امثال کی ترتیب و صورت نکال لیتے تھے۔ یہ بات وہ ہفتی نہیں کر سکتا جو علم حدیث کا جامع نہ ہو، وہ تطبیق کا کام اپنے حفظ کردہ علم کے مطابق کرے گا۔ وہ قیاس سے کام لے گا۔ لیکن شبہ کی بعض صورتیں ایسی بھی ہوں گی جو اس کے علم و اطلاع سے باہر رہ جائیں گی۔ ان میں وجہ شبہ اقویٰ ہوتی اور اوصاف مناسبہ اور علل ضابطہ ان میں زیادہ قوی ہوں گی۔ اور دوسری صورتوں کی بہ نسبت ان پر قیاس کرنا زیادہ قوی ہو گا۔

احادیث و اخبار کا جامع علم قیاس کے راستوں کو آسان اور محکم کر دیتا ہے اور شائع کے مقاصد عمومی اجرا و تحفرت کے نصوص و اعمال اور اقوال میں بکھرے ہوتے ہیں ان کے ترتیب کر دیتا ہے۔ لہذا صحابہ کے فتاویٰ اور قضایا کا علم جامع علم ہے جو فقیر کو عناصر فرقہ میں کامل طور پر مدد دیتا ہے اور اقالیم مختلفہ میں متفرق حوادثات کے لئے احکام عطا کرتا ہے۔ جو مختلف حضارتوں کے میل جول سے اسلام میں پیدا ہوتے ہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ا مصادر کی فتح کے بعد صحابہ کرام ابن و بنام اسمر و عراق اور فارس وغیرہ کے مختلف بلاد اسلامیہ میں پھیل گئے۔ ان اقالیم میں انہوں نے بلاد مفتوحہ کی مختلف حضارتوں کے اثرات دیکھے۔ انہیں وہاں ایسے حوادثات سے پالا پڑا۔ ہر بلاد و عرب میں ناپید تھے۔ انہوں نے وہ حوادث بھی دیکھے جو مختلف تہذیبوں کے امتزاج سے صدر اسلام میں پیدا ہوئے۔

اور انہوں نے ان حوادث کے متعلق مرویات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنباط کئے چنانچہ ان میں قضاء اور مفتی تھے جن کی طرف ان حوادث کے متعلق احکام شرعی دریافت کرنے کے لئے رجوع کیا جاتا تھا۔ اسی طرح کبار تابعین کے قضایا اور فتاویٰ سے ان حضرات و مذہبات کے سلسلہ میں جو فکر اسلامی سے دوچار ہو رہی تھیں مدد لیتے تھے۔ ان چیزوں پر حکم لگانے کے لئے فقہ اسلامی کے مصادر کے دروازے کھل گئے اور بلند قدر صحابہ اور کبار تابعین نے ان مصادر سے استنباط کیا۔

امام احمد کو صحابہ اور کبار تابعین کے فتاویٰ کا جامع علم عطا کیا گیا تھا۔ جن کے آثار و منہاج کو امام احمد پسند کرتے تھے وہ حوادث کی ایسی رنگارنگی سے دوچار ہوئے جس نے انہیں فرض و تقدیر — جس نے حنفی مذہب کو وسعت بخشی تھی — کی بنا پر فتویٰ دینے سے بے نیاز کر دیا تھا۔ دونوں میں فرق یہ تھا کہ وہ فتاویٰ جن سے امام احمد نے استنباط میں مدد لی اور انہوں نے رنگارنگ کے حوادث و اربعہ کی وجہ سے ان کی فقہ کے سامنے نئے نئے عنوانات کے دروازے کھولے، ان میں زندگی اور توانائی تھی۔ اس کے برعکس حوادث مفروضہ میں زندگی کی وہ قوت مفقود تھی اور وہ ایک ہی رنگ کے حامل تھے۔ اس لئے کہ تفریح کی صورت میں فقیہ کا خیال ایک ہی نوع کے ساتھ مقید ہو کر رہ جاتا ہے۔ جس پر وہ حکم لگا سکتا ہے۔ کیونکہ اس کے موضوع کے ساتھ وہ مربوط ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں امام احمد حوادث و مسائل کا علاج بغیر کسی واسطہ کے علم رسول اللہ سے تلاش کر لیتے تھے۔

لہذا ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں کہ امام احمد نے صحابہ کرام اور کبار تابعین کے فتاویٰ و قضایا جمع کر کے فقہ حنبلی کے لئے بہت سے حوادث اور ان کے احکام سے امداد ہم پہنچائی۔ ان سے فقہی ثروت حاصل کی اور ان کے مذہب میں توسیع کا سبب بنے جس طرح کہ فرض و تقدیر نے مذہب حنفی کو وسعت بخشی تھی۔

فتاویٰ صحابہ کے جمع کرنے سے صرف وسعت مذہب کا ثمرہ ہی حاصل نہیں ہوا بلکہ ان فتاویٰ نے امام احمد اور ان کے اصحاب و مجتہدین مذہب کے لئے احکام فقہیہ کا بہت بڑا سرمایہ ہنیا کر دیا جن پر انہوں نے فقہی مسائل کو قیاس کیا جس طرح کہ انہوں نے اقوال و افعال رسول سے امداد حاصل کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس مذہب میں اشباہ و نظائر کی کثرت ہو گئی۔ جن میں قیاس صحیح نے ان کی مدد کی اور انہی پر نظیر کا حکم صحابی کے فتویٰ سے حاصل ہو جاتا اور اسے اصل بنا کر اس پر قیاس کر لیتے جیسا کہ نص نبوی پر قیاس کرتے تھے اور اس سے علت اور وصف مناسب اخذ کر لیتے تھے۔ اس طرح ان کا قیاس محض فرضی نہیں ہوتا تھا بلکہ اس کی بنیاد منہاج سلف پر تھی

صحابہ کرام کے فتاویٰ نے انہیں ایک دوسری نوع کا علم بخشا یعنی صحابہ کرام جس طرح پیش آمدہ مسائل کا علاج کیا کرتے تھے اور ان دعاوی کو حل کیا کرتے تھے۔ جن کے متعلق آنحضرت کی سنت اور قرآن سے کوئی حکم نہ پاتے۔ امام احمد نے بھی مسائل کے حل میں انہی کے منہج استنباط کو اپنایا اور شریعت کے موارد و مصادر سے مسائل کا اجتہاد کیا۔ ان کے منہج سے امام احمد نے یہ اخذ کیا کہ نفس نہ ہونے کی صورت میں قیاس، مصالح مرسلہ اور استصحاب حجت ہے اور ان سے استدلال کی بنا پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے۔ نیز صحابہ کرام کے منہج سے یہ بات اخذ کی کہ اشیاء میں اصل اباحت یا عفو ہے۔ اور جب تک ان کے طلب و منہج پر دلیل قائم نہ ہو وہ اپنے اصل کے لحاظ سے مباح رہے گی اور صحابہ کرام کے طریق سے یہ بھی معلوم کیا کہ ذرائع سے بھی طلب و منہج کا حکم لگانا صحیح ہے۔ اور مال اور نتیجہ پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ جیسا کہ نفس فعل پر غور کرتا واجب ہے۔

اس طرح فتاویٰ و قضایا صحابہ کا جامع علم امام احمد کی فقہ کے لئے بہت بڑی مدد ثابت ہوا اور فتاویٰ صحابہ کرام جمع کر کے امام احمد نے اپنے اصحاب اور تلامذہ کے لئے ان کی معرفت کا راستہ آسان کر دیا تھا جن میں ان مسائل کے لئے علاج غذا تھی جن سے حضرت امام صاحب کی وفات کے بعد وہ دوچار ہوئے۔ انہوں نے اس مذہب میں نو پیدا کیا۔ یہاں تک کہ اس قدر مضبوط اور قوی ہو گیا جو مذہب کی قدیم و جدید کتابوں میں مدون نظر آتا ہے۔

ان تقریحات سے واضح ہوتا ہے کہ امام احمد آثار و احادیث کے کتنے بڑے جامع عالم تھے اور وہ فقہ صحیح کے لئے انہی ثروت اثری سے استدلال حاصل کیا کرتے تھے اور قیاس صحیح کی ان پر بنیاد رکھتے تھے۔ امام احمد نے ان سے استنباط کے منہج اخذ کئے اور خالص علم دینی حاصل کیا اور استصحاب، استصلاح، ذرائع وغیرہ ایسے اصول ہیں جن سے فقہ کو نحو حاصل ہوتا ہے۔ اور ان میں تردد و تازگی کے اسباب پائے جاتے ہیں۔

چنانچہ استصحاب وہ اصل ہے جو منہج کے دروازے کو بند کر کے اسے نفس پر منحصر کر دیتا ہے۔ چنانچہ استصحاب کی بوجہ میں آپ کسی چیز پر کتاب و سنت یا آثار و سلف سے ثروت کے بغیر منہج کا حکم نہیں لگا سکتے۔ امام احمد نے اس اصول کو عقود پر منطبق کیا اور ہر قسم کے عقود کو صحیح قرار دیا جب تک کہ ان کا بطلان کسی دلیل سے ثابت نہ ہو۔ اس طرح حریت قواعد کے لحاظ سے تمام فقہی مذاہب سے اس مذہب میں زیادہ وسعت پائی جاتی ہے۔ ایسے ہی عقود و شر و ملوکی مباح قرار دیا جن کے متعلق دوسرے مذاہب سے سند جلتے لگاتار تک نہیں ہو سکتا اور وہ ان کے التزام کو صحیح قرار دے سکتے۔ اس سے قبل ہم فقہاء کے عقود و اقوال سے متاثر تھے جنہیں امام احمد کی طرح احادیث و اخبار اور سلف کے قضایا و فتاویٰ کا جامع علم نہیں تھا۔

امام احمد نے اپنے اصحاب اور تلامذہ کے لئے احادیث و اخبار اور آثار سلف کا دفر ترک چھوڑا۔ ان کے علاوہ وہ مسائل بھی تھے جو ان کی زندگی میں شائع ہو چکے تھے۔ اگرچہ امام صاحب ان کی اشاعت کے حق میں نہ تھے بلکہ انہوں نے ان کی اشاعت کی مخالفت کی اور حتیٰ زیادہ کوشش کی کہ یہ مسائل شائع نہ ہوں اسی قدر ان کی اشاعت زیادہ ہوئی۔ اور لوگ ان کی درست پر متوجہ ہو گئے۔ ان کے امام صاحب کے اصحاب و تلامذہ نے اخلاص نیت سے ان کے علوم کی تدوین کی اور تخریج و اجتہاد کی بنیاد رکھی اگرچہ وہ امام صاحب کی آراء کے پورے پابند نہیں تھے بلکہ بعض مسائل میں اپنی مستقل آراء بھی رکھتے تھے۔ تاہم حضرت امام صاحب کے اولاد سے انہوں نے استدلال کیا۔ چنانچہ کبھی وہ امام احمد کے لئے ابو یوسف ثابت ہوئے اور کبھی امام مالک اور شافعی کے تلامذہ کا پارٹ ادا کیا۔ ان دونوں حالتوں میں انہوں نے حضرت امام صاحب کی فقہ کو نمونہ بنایا اور اس علمی نرک کے بہترین محافظ ثابت ہوئے، احسن تخریج سے کام لیا اور ان مسائل کی روشنی میں استنباط کیا۔ اب پہلے ہم ان کے کارناموں پر فتویٰ و تخریج کے لحاظ سے بحث کریں گے پھر جمع و ترتیب کے لحاظ سے ان پر مفصل روشنی ڈالیں گے۔

۲۔ فتویٰ، اجتہاد اور تخریج

امام احمد کے بعد فقہ حنبلی میں ان کی اہمیت

امام احمد کے تلامذہ اور اصحاب نے فتویٰ، اجتہاد اور تخریج کے سلسلہ میں بہت کچھ کیا اور امام احمد کے علم کو احادیث تک پہنچایا جو احادیث، اخبار و آثار اور مسائل و احکام پر مشتمل تھا۔ پھر ان کے بعد وہ لوگ آئے جنہوں نے کس علمی درجہ کو جمع کیا، اسے مرتب اور منظم کیا اور اس کے متفرق مسائل کو یکجا جمع کر دیا۔ انہی میں ایسے لوگ بھی تھے جو امام احمد اور ان کے تلامذہ کے منہاج پر اقوال صحابہ اور پھر امام صاحب کے اقوال و مسائل کے مطابق فتویٰ و تخریج کا کام کرتے رہے اور بعض نے صرف جمع و ترتیب اور ضبط قواعد کا کام کیا اور بعض ایسے بھی تھے جنہوں نے اجتہاد و تخریج، افتاء و ترتیب و ضبط احکام کے دونوں کام کئے اور سب چیزوں کے اصول بنائے اور حق یہ ہے کہ فقہ حنبلی کی تہذیب و جمع اور اسے فروغ دینے میں یہ سب بزرگ خاص مقام اور حیثیت کے حامل تھے۔

اس موقع پر ہم تخریج و اجتہاد اور فتویٰ پر بحث کریں گے۔ اس کے بعد جمع و ترتیب اور بیان وجوہ پر روشنی ڈالیں گے۔ تاریخ فقہ کے علماء کے ہاں یہ تسلیم شدہ ہے کہ افتاء کے شرط میں جس قدر سختی سے کام لیا جائے گا اور نا اہل لوگوں کو اس سے روکا جائے گا اسی قدر مذہب کو زیادہ فروغ ہوگا اور اس کے فروعی مسائل کا رخ زندگی کے نتیجہ خیز حیل و نال کی طرف رہے گا۔ جب کسی مذہب کی روح عامہ صرف اسی شخص کو افتاء و تخریج اور اجتہاد کی اجازت دے جو اجتہاد مطلق کے درجہ پر فائز ہو تو وہ افتاء بھی مذہب کے لئے مفید ہوگا اور اسے نمو اور غذا بخشتے گا۔ اور اس میں جدید اور زندہ احکام کی کثرت ہوگی جو اسلام کی روح اور مقاصد شریعت کے موافق ہوں گے اور زندگی کے اطوار و احوال میں تغیر ناگزیر ہے۔

اور اگر افتار کا منصب ہر مبتدی کے سپرد کر دیا جائے تو وہ نصوص سے تجاوز نہیں کرے گا۔ اور نہ اس افتار سے مذہب کو نمو حاصل ہوگا اور نہ اس کے مسائل میں زیادتی پیدا ہوگی۔ لیکن مفتی کے انتخاب میں جس قدر سختی سے کام لیا جائے گا اسی قدر فتویٰ میں ارتقاء ہوگا۔ اور اگر مفتی کے انتخاب میں تسامح سے کام لیا جائے گا تو افتاد بھی مقید ہو کر رہ جائے گا۔ اور مذہب کو اس افتاد سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

اس اعتبار سے دیکھا جائے تو مذہب مفتی کے انتخاب میں سختی سے کام لیا اور مفتی کے لئے درجہ علم میں ممتاز ہونا قرار دیا کہ اس کا علم اتنا عمیق ہو کہ ناچاہیے کہ اجتہاد مطلق یا اس کے قریب درجہ پر فائز ہو اور وہ صرف مذہب حبلی ہے۔ امام احمد اور ان کے اتباع نے مفتی کی شروط میں سختی سے کام لیا۔ اس وجہ سے اس مذہب میں افتاد نے ترقی کی اور اس زندہ جاوید فقہ کے لئے دائمی نمو کا سبب بنا۔

امام احمد سے شروط مفتی کے بارے میں مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:-

کسی شخص کو منصب افتار پر فائز نہیں ہونا چاہیے۔ جب تک کہ اس کے اندر پانچ اوصاف نہ پائے جائیں۔

۱۔ یہ کہ مفتی کی نیت خالص ہو اگر اس کی نیت میں خلوص نہیں ہے تو اس میں نور ایمان نہیں ہوگا۔ اور نہ اس کے کلام میں ہی نور نیت پیدا ہوگی۔

۲۔ یہ کہ مفتی صاحب علم و حلم ہو اور وقار و سکینت سے مصطف ہو

۳۔ وہ اپنے منصب سے عہدہ برآ ہونے کی استعداد بھی رکھتا ہو۔ اور اس کے تقاضوں سے پوری طرح آگاہ ہو۔

۴۔ وہ خود کفنی ہو ورنہ لوگ اسے طعن و تشنیع کا ہدف بنالیں گے۔

۵۔ لوگوں کی نفسیات سے خوب واقف ہو۔

مفتی کے بارے میں ان شروط سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد مفتی کی نفسیات سے خوب واقف تھے اور علمی مہارت کے علاوہ وہ اس چیز کو دیکھنا چاہتے تھے کہ لوگ اس کا احترام کرتے ہوں اور وہ خود بھی لوگوں کے احوال سے خوب واقف ہو۔

ایک دوسرے مقام پر وہ تفصیل سے بتاتے ہیں کہ مفتی کا پایہ علم کیا ہونا چاہیے۔ جس کے بعد وہ منصب افتار پر فائز ہو

سکتا ہے۔ چنانچہ امام صاحب کے صاحبزادے صاحب سے روایت ہے کہ امام صاحب نے فرمایا:-

”جو شخص منصب افتا پر فائز ہونا چاہتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ علوم قرآن کا ماہر ہو، اسانید

صحیحہ سے واقف ہو اور سنن کا عالم ہو۔“

ابو حارث سے روایت ہے کہ فتویٰ دہی شخص دے سکتا ہے جو کتاب وسنت کا عالم ہو اور حنبلی راہ امام احمد کے عزا و عبادی کی روایت میں ہے کہ مفتی کے لئے ضروری ہے کہ متقارین کے اقوال کا ماہر ہو ورنہ فتوے نہ دے۔ اور یوسف بن موسیٰ کی روایت میں ہے کہ مفتی کو ان تمام باتوں سے آشنا ہونا چاہیئے جن کے بارے میں لوگوں نے کلام کی ہے۔

ان مختلف روایا کو جمع کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد مفتی کے بارے میں یہ چاہتے تھے کہ وہ قرآن کا واقف ہو اسانید صحیحہ، سنن ثوریا، اقوال صحابہ و تابعین سے واقف ہو۔ اس کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ اسے فقہار کے کلام پر پورا عبور حاصل ہو تاکہ حوادث کے معالجہ سے دوپورا آگاہ ہو سکے اور کامیابی کے ساتھ ان کا علاج کر سکے۔ سابق حوادث اور ان کے دلائل سے بھی واقف ہو تاکہ دلیل کی موافقت کر سکے۔ اس کا فتویٰ ایک مجتہد کا فتویٰ ہو نہ کہ مقلد کا جو دوسروں کا تتبع ہوتا ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد کے نزدیک مفتی کا مجتہد مطلق کے درجہ پر فائز ہونا ضروری ہے۔ لیکن یہ اعلیٰ اور اکمل درجہ کے مفتی کی شرط ہے اور افتاء کے کئی درجات ہیں :-

چنانچہ حافظ ابن قیم نے مفتی کے لئے چار درجات مقرر کئے ہیں۔ جو درجات اجتہاد کے مطابق ہیں ان درجات کو ہم یہاں ذکر کرتے ہیں :-

۱۔ مجتہد مطلق — وہ ہے جو کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اقوال صحابہ کا عالم ہو، وہ پیش آنے والے مسائل میں اجتہاد کر سکتا ہو اور اولہ شرعیہ کے مطابق استخراج مسائل کی لذت رکھتا ہو۔ اگرچہ کبھی اسے تقلید سے بھی کام لینا پڑتا ہے۔ لیکن اس قسم کی تقلید اجتہاد کے منافی نہیں ہے، کیونکہ اگر میں سے کوئی ایسا امام نہیں ملے گا جو اپنے سے زیادہ عالم شخص کی کسی نہ کسی موقع پر تقلید کرتا ہو۔ چنانچہ امام شافعی نے حج کے مسائل میں ایک مقام پر لکھا ہے: ”میں نے یہ فتویٰ عطا کی تقلید میں دیا ہے۔“

لیکن میری رائے میں ایسے موقع پر تقلید کا لامتنی بے سوچے سمجھے کسی کے پیچھے لگ جانے کے نہیں ہیں، بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ امام شافعی نے غور و فکر کیا، لیکن اس کا قول عطا کے قول کے موافق نہ نکلا یا اس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اجتہاد کیا۔ لیکن

تعارض قرائن کی وجہ سے کچھ فیصلہ نہ کر سکے۔ اس لئے یہی مناسب خیال کیا کہ مقدم کے قول پر عمل کیا جائے جو ان کی رائے کے ساتھ موافقت کھاتا ہو۔ حافظ ابن القیم اس قسم کے مجتہد کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ فتویٰ دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور لوگ بھی ان سے فتوے دریافت کر سکتے ہیں اور وہ اجتہاد کے فریضہ کو ادا کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

جمہور حنابلہ کے نزدیک یہ امر طے شدہ ہے کہ اس قسم کے مجتہدین سے کوئی دور خالی نہیں ہو سکتا۔ ابن عقیل نے اس باب میں تاجرین اور مستقیدین حنابلہ کا اجماع بیان کیا ہے۔ مجتہدین کی اس صنف پر حافظ ابن القیم "بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

نہی وہ لوگ ہیں جن کے بارے میں رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ:-

اللہ تعالیٰ ہر صدی کے آغاز میں ایسا شخص مبعوث کرے گا جو تجدید دین کا فریضہ انجام دے گا۔ اور یہی لوگ اللہ تعالیٰ کے لگائے ہوئے پودے ہیں جو دین کے باغ میں ہمیشہ سرسبز رہیں گے اور انہی لوگوں کے متعلق حضرت علیؑ فرماتے ہیں: خدا کی یہ سرزمین ایسے شخص سے خالی نہیں ہو سکتی جو اللہ تعالیٰ کی محبت کو زمین میں قائم کرے۔

۲۔ مجتہد فی المذہب: دوسرا درجہ مجتہد فی المذہب کا ہے۔ ایسا مجتہد کسی خاص مذہب کا پابند ہوتا ہے۔ وہ اپنے لئے ایک امام منتخب کرتا ہے اور اپنے امام کے اقوال و فتاویٰ، آخذ و اصول کی روشنی میں اجتہاد کرتا ہے۔ اپنے امام کے اقوال و اصول پر تخریج سے کام لیتا ہے اور جس مسئلہ میں امام سے کوئی نص منقول نہ ہو۔ اس کے بارے میں امام ہی کے اقوال پر قیاس سے کام لیتا ہے۔ مجتہدین کا یہ کردہ حکم و دلیل میں اپنے امام کا مقلد تو نہیں ہوتا لیکن وہ رہنما دائرۂ اختیار امام ہی کو بنالیتا ہے۔ کیونکہ اس امام کے فتاویٰ، اصول و آخذ اور مصادر پر غور کرنے سے اسے یہی معلوم ہوا ہے کہ امام کا اجتہاد درست ہے۔ اس پر یہاں دو دلیل کی بنا پر وہ مطمئن ہے نہ کہ جہل و تقلید اور مجرد اتباع سے، مجتہدین کی اس قسم کے بارے میں حافظ ابن القیم فرماتے ہیں:-

حنابلہ میں سے اس مرتبہ اجتہاد کا دعویٰ قاضی ابوالحلیٰ اور قاضی ابوالعلی بن موسیٰ نے اپنی کتاب "شرح الارشاد"

میں کیا ہے۔

بعض حنابلہ کا اذکار یہ ہے کہ قاضی ابوالحلیٰ زرع اول یعنی مستقل مجتہدین کی صف میں داخل ہیں۔ انہیں دوسرے گروہ میں شامل نہیں کرنا چاہیے۔ حافظ ابن القیم نے یہ بھی کہا ہے کہ بعض ان میں سے اجتہاد کے مستقل درجہ پر فائز ہیں۔ اگرچہ امام احمد کے

درجہ تک نہیں پہنچے اور بعض کچھ کم درجہ کے مجتہد ہیں اور اس قسم کے لوگ دوسرے مذاہب میں بھی پائے جاتے ہیں۔
 اور جو شخص ان لوگوں کے احوال و فتاویٰ اور اختیارات پر غور کرے گا اسے یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ لوگ اپنے ائمہ کے
 اندھے مقلد نہیں تھے بلکہ کہیں کہیں ان سے اختلاف بھی کرتے تھے اور یہ بات اتنی نمایاں ہے کہ اس سے انکار نہیں ہو سکتا۔
 دوسری بات ہے کہ بعض کم اور بعض زیادہ اختلاف کرتے تھے۔

اس نوع کے مجتہد اپنے اجتہاد میں اصول امام کے پابند ہوتے ہیں اور فروعی مسائل میں اپنے امام کی پوری تقلید نہیں کرتے
 اور امام کے قول کو اختیار کرنا دلیل کی منافقت کے سبب ہوتا ہے، نہ کہ اتباع مجرد کے باعث، اور اصول امام کی پابندی صرف
 اس بنا پر کرتے ہیں کہ اس امام کے اصول استنباط عمدہ ہیں، اور استدلال کے طریقے درست ہیں ورنہ اس بارے میں وہ مقلد
 محض نہیں ہیں۔

۴۔ اصحاب وجوہ ۱۱ اجتہاد کے تیسرے درجے میں وہ مجتہد فی المذہب آتا ہے جو اپنے امام کی دلیلیوں سے
 باخبر ہو۔ اور فتاویٰ و اصول کی معرفت تامل رکھتا ہو۔ ان اقوال و فتاویٰ سے تجاوز نہ کرتا ہو جب امام کی نص اس کے
 سامنے ہو تو اس سے عدول نہ کرے، اور اگر کسی مسئلہ میں امام سے نص نہ ملے تو اس کے مشابہ فروع کو سامنے رکھ کر
 تخریج و اجتہاد سے کام لیتا ہو، اسے اس بات سے غرض نہیں ہے کہ شریعت کے مصادر اولیٰ کیا کہتے ہیں۔ جنہیں اس امام
 نے اپنا اصول بنایا تھا بلکہ یہ ایک فرع کے مشابہ دوسری فرع تلاش کرتا ہے۔ گو یا جس فرع پر امام نے فتویٰ دیا تھا وہی اصل ہے جس
 سے حکم کا استخراج کیا جا رہا ہے اس پر قیاس سے کام لیتا ہے اور اس طریقہ سے تجاوز نہیں کرتا۔

ان لوگوں کو اصحاب وجوہ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ نص نہ ہونے کی صورت میں یہ لوگ امام کے اقوال پر تخریج کرتے ہیں۔ اصطلاح
 میں اس کا نام وجہ یا قول ہے۔ حافظ ابن القیم ان لوگوں کے طریقوں اور اصول کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :-

یہ لوگ اجتہاد کے مدعی نہیں ہوتے اور نہ کسی کی تقلید کا اقرار کرتے ہیں۔ ان میں بہت لوگ ایسے بھی
 ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم مذہب کی حقیقت میں کی، تحقیق کے بعد یہ معلوم ہوا کہ ہمارے امام کا مذہب اقرب الی الحق ہے۔ ان میں
 سے ہر ایک اپنے امام کے متعلق یہ دعوے کرتا ہے اور دوسرے ائمہ کی نسبت اس کی اتباع کو اول خیال کرتا
 ہے۔ بعض ان میں سے عقائد بھی ہیں جو اپنے امام کی تقلید کو واجب قرار دیتے ہیں اور دوسروں کی تقلید سے
 منع کرتے ہیں۔ ایسے اجتہاد پر بے حد تعجب ہوتا ہے جس نے ان کے امام اور مقلد کو دوسروں سے زیادہ

عالم بنادیا اور اس کی اتباع واجب قرار دے دی اور انہوں نے سمجھا کہ اس امام کا قول ہی راجح ہے اور وہی راہِ صواب پر ہے۔ انہوں نے براہِ راست قرآن و حدیث میں اجتہاد سے کیوں کام نہ لیا، باوجودیکہ کتاب و سنت کا راستہ واضح ہے اور وہ جوامع الکلم اور فصل خطاب پر مشتمل ہیں۔ ان میں تناقض اور اختلاف اضطراب نہیں ہے۔ افسوس کہ ان لوگوں نے بہت جلدی سے کام لیا اور وہ صرف یہی اجتہاد کر سکے کہ ان کا امام ہی اعلم امت ہے اور اس کے اقوال نہایت قوی اور کتاب و سنت کے موافق ہیں۔

۴۔ تقلید محض: حافظ ابن القیم کی نظر میں چوتھا درجہ یا چوتھی قسم کے وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے امام کے مذہب پر تقلید حاصل کیا۔ اس کے فتاویٰ اور فروع کو حفظ کیا اور مقلدین محض ہونے کا اقرار کرنے لگے۔ اگر کبھی کتاب و سنت کا نام لیتے بھی تو بطور تبرک کے، نہ کہ احتجاج و عمل کے لئے۔ جب کسی صحیح حدیث کو اپنے امام کے قول کے خلاف دیکھتے تو اس حدیث کو ترک کر دیتے اور امام کے قول کو اختیار کر لیتے۔ اسی طرح حضرت ابو بکر، حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی اور دوسرے صحابہ کے فتاویٰ کی موجودگی میں انہیں چھوڑ کر اپنے امام کے فتویٰ کو اختیار کر لیا اور یہ کہ صحابہ کرام کے فتاویٰ کو ترک کر دیا کہ امام ہم سے زیادہ عالم تھا۔ ہم اس کے مقلد ہیں اور اس کی راہ سے کسی طرح تجاوز نہیں کر سکتے۔ اس نے جو مذہب اختیار کیا ہے وہ ہم سے زیادہ اس کی حقیقت کو سمجھتا ہے۔ ایسے تکلف کرنے والے لوگوں کا یہ حال ہے کہ مستغنیین اور محصلین کے درجے سے بھی گرے ہوئے ہیں۔

یہ ہیں مفتیوں کے وہ اقسام و درجات جن کا حافظ ابن القیم نے ذکر فرمایا ہے۔ اور یہ تعداد مفتیوں کے چار درجے میں چار ہیں، پہلا درجہ مجتہد مطلق کا ہے اور باقی تینوں درجے مجتہدین فی الذہب کے

ہیں۔ ان میں پہلا درجہ متبعین کا ہے اور دوسرا مخرجین کا اور تیسرا تاتلین کا،

علماء حنابلہ سے ابن حمدان نے اپنی کتاب "ادب المفتی" میں ذکر کیا ہے کہ مفتیوں کے چار نہیں بلکہ پانچ طبقے

ہیں اور وہ یہ ہیں:-

۱۔ پہلے طبقے میں ان مستقل اور مطلق مجتہدین کا شمار ہوتا ہے جو کسی امام کی طرف اپنا انتساب نہیں کرتے۔ بلکہ یہ

لوگ کتاب و سنت، آثار اور دیگر مہا ورفقیہ سے استنباط کے آسمان میں پرواز کرتے رہتے ہیں اور کسی امام کے اصول و فروع پر اعتماد ضروری خیال نہیں کرتے۔

۲۔ دوسرا درجہ مجتہد منتسب کا ہے جو کسی امام کی طرف انتساب رکھتا ہو۔ لیکن اس امام کی فروع مستنبطہ اور اس کی طرف منسوب اولہ کی تقلید نہ کرتا ہو۔ البتہ اس امام کے اصول کا پابند ہو۔ یہ لوگ کبھی مسائل کی تحلیل اپنے امام کی تفتیح کے خلاف بھی کر لیتے ہیں۔ لیکن اصول میں اس کی تقلید ترک نہیں کرتے۔

۳۔ تیسرا درجہ اس فقیہ کا ہے جو مذہب میں کسی امام کا مقلد ہو اولہ و اصول میں اس کی مخالفت نہ کرتا ہو۔ البتہ تقریر و دلیل میں استقلال سے کام لیتا ہو لیکن اپنے امام کے فروع پر تخریج کرتا ہو، اور ان میں مخالفت سے کام نہ لیتا ہو۔ اور جس مسئلہ میں امام سے کوئی نص منقول نہ ہو اس میں امام کی نصوص کو سامنے رکھ کر تخریج سے کام لیتا ہو۔

علماء کا کہنا ہے کہ ایسا فقیہ صرف فرض کفایہ کا کام لے سکتا ہے۔ احوال دین کا فرضیہ ادا نہیں کر سکتا۔ اس نوع کے لوگوں میں سے بعض اصحاب وجوہ ہوتے ہیں جو اپنے امام کے اقوال پر تخریج سے کام لیتے ہیں جس مسئلہ میں اس سے کوئی حکم منقول نہ ہو۔

۴۔ چوتھا گروہ ان فقیہ النفس لگوں کا ہے جو نہ تو مجتہد منتسب کے درجہ پر فائز ہوتے ہیں۔ اور نہ اصحاب وجوہ کا مقام انہیں حاصل ہوتا ہے۔ وہ صرف فقیہ النفس ہوتے ہیں جو اپنے امام کے مذہب کی حفاظت کرتے ہیں۔ ان کے اولہ سے آشنا ہوتے ہیں، ان میں یہ صلاحیت تو نہیں ہوتی کہ فروع امام پر تخریج کا کام کر سکیں۔ لیکن وہ ترجیح و تخریر اور تہید و تقریر کا کام کرتے ہیں۔ امام کے اقوال کی تفتیح اور ان سے اختیار کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ ان لوگوں کی تخریج بھی صحیح ہوتی ہے تیسری قسم اور اس قسم میں صرف تخریر مذہب کے لحاظ سے فرق ہوتا ہے۔ یہ پہلی قسم میں داخل ہیں۔ لیکن ان سے ذرا کم درجہ کے ہیں۔

۵۔ پانچواں گروہ حافظین مذہب کا ہے جو مذہب کے مشکل مسائل کا حل اور ان کی وضاحت کرتے ہیں۔ یہ لوگ صرف نصوص پر فتویٰ دیتے ہیں اور بغیر نص کے فتویٰ نہیں دیتے۔

ابن حمدان کی تقسیم

یہ ہیں مفتیوں کے وہ اقسام جنہیں ابن حمدان نے بیان کیا ہے۔ اور ابن تیمیہ نے بھی مسودۃ الاصول میں ان کا ذکر کیا ہے۔ یہ اقسام حافظ ابن القیم کے اقسام سے ملنے جلتے ہیں۔

اس بات پر تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ ان اصحاب طبقات کے علاوہ کوئی دوسرا شخص فتویٰ دینے کا مجاز نہیں ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ طبقہ اخیر کے فتاویٰ مذہب میں لغو اور اضافہ پیدا نہیں کر سکتے لیکن باقی تینوں طبقات یعنی منتسبین، اصحاب وجوہ اور فقہاء نفس — کے فتوے مذہب میں لغو و اضافہ کا باعث بن سکتے ہیں۔ کیونکہ منتسبین

جس نتیجہ پر پہنچیں گے اس سے اس مذہب کی فروعات میں اضافہ ہو گا۔ جس کی طرف وہ اپنی نسبت رکھتے ہیں۔ مذہب حنبلی میں ایسے لوگوں کی تعداد کافی ہے۔ بعض ان میں سے امام احمد کے اصحاب اور ان اصحاب کے تلامذہ بھی اسی مہفت میں داخل ہیں جیسے خلال اور ان کے بعد ابن عقیل، ابوالخلی وغیرہم اسی درجہ میں شمار ہوتے ہیں۔ پھر ان کے بعد بحر العلم امام ابن تیمیہ بھی ہیں جن کے فکر کے چمٹے پھوٹے اور ان سے فترات طیبہ حاصل ہوئے۔ اسی طرح ابن تیمیہ کے بعد ان کے تلمیذ المعی ابن القیم کا درجہ ہے۔ مذہب حنبلی میں اصحاب تخریج اور اصحاب وجوہ کافی تعداد میں ہوئے ہیں۔ گو یا اللہ تعالیٰ نے عوام کی بجائے اس مذہب کو یہ علماء بخش دیئے جو بحث و استنباط اور تخریج میں نہایت راسخ القدم تھے

اب ہم فتویٰ، تخریج اور نقل پر بحث کی طرف دوبارہ عود کرتے ہیں۔ مذہب حنبلی کے علماء اس امر پر متفق ہیں کہ مجتہد کے بغیر کسی کو فتویٰ دینا جائز نہیں ہے اور لفظ مجتہد کا اطلاق صرف پہلے طبقوں پر ہوتا ہے۔ طبقہ اخیرہ کو یہ لفظ شامل نہیں ہے۔ کیونکہ طبقہ اخیرہ کا کام صرف حفظ مسائل اور واضح مسائل کو سمجھنا ہے۔ مسائل مشککہ کا حل ان کی طاقت سے بالاتر ہے۔

چنانچہ التخریر حنبلی میں ہے۔

ہمارے اکثر علماء کے نزدیک اس شخص کو فتوے دینا جائز نہیں ہے جو علم میں مشہور و معروف نہ ہو حاکم وقت کو چاہیے کہ ایسے شخص کو اقتار سے روک دے۔ رمیہ کہتے ہیں۔

بعض مفتی راہی جہالت اور نااہلی کے باعث چوروں سے زیادہ جیل جانے کے مستحق ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ مسودۃ الاصول میں ابن حمدان سے روایت کرتے ہیں کہ۔

جو شخص اپنے امام کے مذہب میں اجتہاد کرے اور حکم و دلیل میں اس کی تقلید نہ کرے تو اس کا فتوے خود اس کا فتویٰ ہو گا نہ کہ اس کے امام کا، وہ اپنے امام کی موافقت کرتا ہے نہ کہ متابعت اگر اس کے نزدیک کسی دوسرے امام کا مسلک قوی ہو تو پھر اسے اس کے مطابق فتویٰ دینا چاہیئے۔ مگر ایسے مسائل کو اس کے امام کا مذہب بتا دینا چاہیئے۔

سلف غالبیہ محبت الدخول لابن برلان الدمشقی ربیع الثانی ۱۳۷۶ھ سے ماخوذ ہے۔ صاحب المدخل نے بھی ابن تیمیہ کے المسودہ کے حوالے سے

نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو کتاب مذکور ص ۱۹۵ (خامسہ) تحت عنوان التقلید المستترجم

ان دونوں حنبلی حوالوں سے واضح ہوتا ہے کہ منصب افتاء پر مجتہد کے بغیر دوسرا شخص جائز نہیں ہو سکتا کسی غیر مجتہد کو فتویٰ دینا جائز نہیں۔ آئیے کہ سخت ضرورت درپیش ہو مثلاً ایسے مقام پر رہتا ہو جہاں کوئی مجتہد نہ ہو۔
 حنا بلہ نے اپنے امام کے بالشیعہ اس امر پر بھی گفتگو کی ہے کہ ایک شخص اپنے امام کے علاوہ کسی دوسرے کے قول پر فتویٰ دے دیتا ہے۔ یا قول امام پر فتویٰ دیتا ہے۔ لیکن محض امام کی تقلید کے پیش نظر دلائل اور اس واقعہ کے کوائف کو مد نظر نہیں رکھتا۔ بلکہ اندھا دھند امام کے قول کو نقل کر دیتا ہے اور اس پہلے فتویٰ کے احوال و ملاحظات میں موازنہ نہیں کرتا۔ اس معاملہ میں دو آراء ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اسے ایسا کرنا جائز ہے اور کبھی اس امام کا مقلد مانا جائے گا جس کے فتویٰ کو اس نے نقل کیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ سائل کو ایسا فتویٰ دے جس کی دلیل امام کے اصول پر مبنی نہ ہو۔ علم اس سے کہ وہ امام کے قول کی مخالفت کرے یا موافقت، کیونکہ سائل تو مفتی کے قول کی تقلید کا خواہاں ہے اور اس کے اجتہاد پر اعتماد کرنا چاہتا ہے۔ حافظ ابن القیم نے اس کی بہترین تفصیل بیان کی ہے۔ وہ فرماتے کہ ایسے موقع پر کہ مفتی کو یہ دیکھنا چاہیے کہ سائل کتاب و سنت کے موافق حکم کا طالب ہے یا اس مسئلہ میں امام کا قول دریاقت کرنا چاہتا ہے۔ اگر وہ حکم الہی دریاقت کرنا چاہتا ہے تو پھر مفتی کو چاہیے کہ امام کی نص سائل کے سامنے پیش کر دے اور اس کا معاملہ اللہ کے سپرد کرے۔
 یہ آخری حالت اس سائل کی ہے جو کسی فقہ مجتہد سے مسئلہ دریافت نہ کرنا ہو تو اس کیلئے جائز ہے کہ اس مسئلہ میں امام کی رائے معلوم کر لے۔ کیونکہ وہ مفتی کی رائے پر اعتماد نہیں کر سکتا جبکہ مفتی کو خود اپنی رائے پر اعتماد نہیں ہے۔

یہ چند حوالہ جات ہیں جو مذہب حنبلی سے ہم نے نقل کئے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حنا بلہ عصر اول میں اس بات پر متفق تھے کہ مجتہد حلق سے کوئی زمانہ خالی نہیں ہو سکتا اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ مجتہدین متنبین کی حنا بلہ میں کثرت رہی ہے اور مجتہدین مخربین اور اصحاب وجہ تو پہلے گرد سے بھی کہیں زیادہ تعداد میں ہو گزرے ہیں۔ ان لوگوں کی مساعی سے مذہب حنبلی نے نو کے مدارج طے کئے اور اس میں مسائل کی بہت بڑی کثرت موجود ہو گئی۔ مختلف ممالک میں ہر دور میں حنبلی مذہب کے علماء نے مشکلات دین کا حل پیش کیا۔ احوال کی چھان بین کی اور کتاب و سنت کے زیر سایہ حکم الہی کے مطابق فتوے دیئے احوال کو پیش نظر رکھا اور اپنے امام کے اولاد و اصول سے استفادہ کیا۔

جو فتاویٰ یہ دیتے رہے اور جو تحریکات انہوں نے کیں وہ سب مذہب حنبلی کی طرف منسوب ہیں۔

حنابلہ میں سے اکثر سختی کے ساتھ اس پر قائم رہے کہ مجتہد کے بغیر کسی کے لئے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے۔ کم از کم مفتی صاحب وجہ یا اصحاب تخریج سے ہونا ضروری ہے۔ یا پھر وہ فقیہ النفس ہو جو بہت سی زیادات کا سبب بنے۔ اور قائل و نوازل کی درست کے ذریعہ فروع مذہب میں زندگی ڈالے۔ کیونکہ وہ فروع زندگی کے واقعات سے ہی عبارت ہیں اور ان کا مبنی خیال و تصور نہیں ہے۔

علماء حنابلہ کو جب تک کوئی وجہ نسبت نظر آتی وہ ان اقوال کی نسبت اپنے امام کی طرف کرتے ہیں۔ انہوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا ہے کہ جس مسئلہ میں حضرت امام صاحب نے فتویٰ دیا ہو اور اس کی علت بھی بیان کی ہو تو جتنے مسائل اس علت سے نکل سکتے ہیں وہ سب کے سب امام صاحب کی طرف منسوب ہوں گے اور انہیں مفروض علیہ مسائل کی حیثیت حاصل ہوگی اور جہاں وہ علت ثابت ہوگی اس پر حکم لگا دیا جائے گا اور وہ بعض عام نص ہوگی جو تمام مندرجہ بالا کو شامل ہوگی۔ یہاں اس امر پر بھی تلبیہ ضروری ہے کہ مذہب حنبلی تخریج کے سبب سے دو حصوں پر منقسم ہوتا ہے یعنی منقول اور مخرج منقول وہ ہے جو امام صاحب سے کسی نص کے ساتھ ثابت ہو۔

مذہب حنبلی کی دو قسمیں

ہو۔ یعنی جس قسم کے واقعات میں امام صاحب نے فتویٰ دیا ہے مفتی ویسے حال میں اسی کے مطابق فتویٰ دے اور دوسری قسم مخرج ہے یعنی جس کا حکم کسی قاعدہ عام یا کسی اصل کی بنا پر امام صاحب کے اقوال سے اخذ کیا گیا ہو یا کسی غیر منصوص فرع کو منصوص فرع کے حکم پر قیاس کیا گیا ہو۔

جبکہ اس مذہب میں روایات کی کثرت ہے اور امام احمد کی طرف بہتے اقوال منسوب ہیں اور اصول و فرع پر تخریج کا کام بہت زیادہ ہو چکا ہے۔ تو اب اس مذہب میں ترتیب اور نظام ترجیح کے وضع کرنے اور مردود و مقبول کو بیان کی ضرورت ہے۔ اور یہ کام رجال مذہب کا ہے۔

۳۔ علمائے حنبلیہ کے کارنامے

مذہب حنبلی کے اکابر علماء نے طالبانِ فن کے لئے جلیل القدر اور شاندار خدمات سر انجام دیں اور اس مذہب کی امام و مفسرین کے راستے آسان کر دیئے۔ انہوں نے امام احمد کے مرویات جمع کر دیئے اور اس پر بہت زیادہ توجہ دی۔ روایات مختلفہ کے مابین ترجیح و تخریج کا کام کیا اور قوت و صحت کے لحاظ سے اقوال مختلفہ کو مرتب کیا۔ پھر ضوابط عامہ وضع کئے جن کی طرف متفرق فروع کا مرجع ہے۔ پھر اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ علمِ اصول پر بھی غور و خوض کیا اور وہ اصول مرتب کئے جن پر مذہب حنبلی کی بنیاد قائم ہے۔

ہم گزشتہ صفحات میں نہایت شرح و بسط کے ساتھ بتا چکے ہیں کہ کس طرح اصحابِ احمد نے روایات کو نقل کیا اور ان روایات میں ترجیح کا سلسلہ قائم کیا اور امام احمد کی فقہی رائے پر دلالت کرنے والی عبارات کی تفسیر کی اور ان متفرق تشریحات سے مجملہ فقہیہ مرتب کیا جو مربوط ہونے کے ساتھ اپنے اندر فقہی انداز فکر رکھتا ہے۔ جو دوسرے مذاہب سے اپنی خوبیوں کے لحاظ سے متمایز ہے اور مستقل انداز فکر کا مالک ہے جو دوسرے مذاہب میں مندرج یا فنا نہیں ہو سکتا۔

ہم گزشتہ باب میں اصحابِ افتاء و تخریج کے کارنامے بیان کر چکے ہیں کہ انہوں نے کس طرح مذاہب کو استوار کیا۔ اور غیر منصوص اور منصوص سائل میں وجہ شبہ قائم کر کے قیاس سے فتوے دیئے اور اس مذہب کو فروغ بخشا۔ انہوں نے ان اصول سے احکام کا استخراج کیا جنہیں فقہ اسلامی کا مصدر شرعی بنانے کے لئے امام احمد بہت کوشاں نظر آتے تھے۔

جن مسائل کے بارے میں امام احمد سے کوئی نص مہقول نہیں تھی۔ ان کے احکام معلوم کر کے انہوں نے اس کا نام وجہ رکھا پھر ان علماء نے امام احمد کے اقوال و فتاویٰ کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا۔

۱۔ روایات و اقوال جو امام احمد کی طرف منسوب ہیں انہیں روایات کہا جاتا ہے۔ عام اس سے کہ روایات

وجہ کی اصطلاح

اِس میں متفق ہوں یا مختلف، جو قول بھی امام صاحب کی طرف منسوب ہو گا وہ روایت کہلائے گا اور جو حکم صریح عبارت کے ساتھ امام احمد سے منقول ہو گا خواہ روایت میں اختلاف ہو اسے روایت سے ہی تعبیر کریں گے۔

۲۔ تنبیہات :- وہ اقوال ہیں جو عبارت صریح کے ساتھ امام احمد کی طرف منسوب نہیں ہیں بلکہ عبارت سے اشارۃً مفہوم ہوتے ہیں یا ان کے کلام سے مفہوم ہوتے ہیں۔ جیسا کہ سیاق حدیث کسی حکم پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی حقیقت بھی منصوص علیہ حکم کی ہے۔ اگرچہ صراحت یا دلالت کے ساتھ منقول نہیں ہے۔ بلکہ لازم نص یا اشارۃً النص کے ساتھ مذکور ہے۔

۳۔ اَوْجُہٌ :- یہ امام صاحب کے اقوال منصوصہ کا نام نہیں ہے۔ جو عبارت النص یا اشارۃً النص سے مفہوم ہوتے ہیں بلکہ مجتہدین اور مجرّجلین مذہب کے اقوال ہیں جو غیر منصوص حکم کے منصوص حکم پر قیاس کے ذریعہ مستنبط ہیں۔ ان کا شمار بھی مذہب حنبلیہ میں ہوتا ہے اور انہیں اوجہ (جمع وجہ) کی اصطلاح سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ چنانچہ تصحیح الفروع میں ہے :-

یادرکھئے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ جو کچھ ان کے کلام پر قیاس کیا گیا ہے وہ بھی مذہب میں داخل ہے۔ یہی مسلک ائرم اور خرقی وغیرہا متقدمین کا ہے۔ ابن حاتم وغیرہ نے رعایتین میں اور آداب المفتی اور عادی وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے بعض کے نزدیک یہ مذہب میں داخل نہیں ہے۔ ابن حاتم کہتے ہیں کہ :-

ہمارے عام مشائخ جیسے خلیل، ابو بکر عبدالعزیز، ابو علی ابراہیم وغیرہم اس قسم کے اقوال کی نسبت کو امام احمد کی طرف جائز نہیں سمجھتے، اور انہوں نے اس بارے میں خرقی کی مخالفت کی ہے، رعایت الکبریٰ اور آداب المفتی میں ہے کہ اگر حضرت امام صاحب کسی حکم کی علت کی تصریح کر دیں یا اس کی طرف ایما کر دیں تو وہ ان کا مذہب سمجھا جائے گا ورنہ نہیں۔ ہاں اگر کسی علت مستنبط کی صحت کی شہادت امام احمد کے اقوال و افعال اور احوال سے ملتی ہو تو اسے ان کے مذہب سے شمار کیا جائے گا۔

الموفق نے الروضہ میں اور طوئی وغیرہما علماء کا خیال ہے کہ اگر امام احمد نے صراحت کے ساتھ علت بیان کی ہو تو جس مسئلہ میں وہ علت پائی جائے گی وہ امام صاحب کا مذہب شمار ہو گا اور اسے منصوص علیہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر علت کی صراحت نہ کی ہو تو وہ مذہب نہیں ہو گا، کیونکہ قیاس سے مذہب ثابت نہیں ہو سکتا۔

ان تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ مسائل جو دوسرے مسائل منصوصہ پر قیاس کئے گئے ہیں۔ کیا وہ امام احمد کی طرف منسوب ہوں گے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء حنبلیہ کے تین مسلک ہیں۔ متقدمین انہیں امام صاحب کی طرف منسوب

ماتے ہیں اور بعض منسوب نہیں مانتے۔ اور ایک گروہ ان میں تفصیل کا قائل ہے۔ یعنی اگر وہ علت منصوص علیہ ہو یا آپ کے اقوال و احوال سے اس کا علت ہونا ثابت ہو جائے تو مقتضی حکم امام صاحب کی طرف منسوب ہو سکتا ہے۔ اور اگر اقوال و افعال اور احوال سے اس علت کی تائید نہ ہوتی تو پھر یہ نسبت جائز نہیں ہے۔

اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان فقہار کے درمیان یہ چیز مختلف فیہ نہیں ہے کہ آیا وہ مذہب میں داخل ہیں یا نہیں۔ بلکہ نزاع اس میں ہے کہ کیا ان اقوال کی نسبت امام صاحب کی طرف جائز ہے یا نہیں اور اختلاف جو بھی ہو بہر حال اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ تخریج یا نقل کے طور پر ان کی نسبت صحیح ہے۔

پھر یہ اختلاف تخریج بالقیاس میں ہے۔ اب رہے وہ مسائل جن کے بارے میں امام احمد سے کوئی حکم منقول نہیں ہے تو ایسے مسائل بلحاظ تخریج کے مذہب میں داخل ہوں گے اور امام احمد کی طرف اس لحاظ سے منسوب نہیں ہوں گے کہ یہ اقوال امام صاحب سے منقول ہیں بلکہ ان کے مذہب پر مخرج ہوں گے۔ کیونکہ تخریج کے اصول کو تسلیم کرتے ہیں۔ پھر قول اور تخریج میں فرق یہ ہے کہ قول تو بحیثیت امام صاحب کا قول ہونے ان کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ لیکن تخریج اصول کلیہ سے مستنبط حکم کا نام ہے۔ تو جب بھی کوئی حکم کسی قاعدہ کلیہ سے مستنبط ہو گا۔ وہ مخرج کہلائے گا۔

امام احمد کے تلامذہ اور ان کے بعد دوسرے علماء نے تخریج کے بہت سے طریقے نکالے ہیں۔ جنہیں اوجہ کہا جاتا ہے۔ چنانچہ حافظ ابن تیمیہ مسودۃ الاصول میں لکھتے ہیں۔

اوجہ ہا امام صاحب کے اصحاب کے اقوال کا نام ہے بشرطیکہ وہ امام احمد کے اقوال یا ایما یا دلیل و تعلیل یا سیاق کلام سے ماخوذ ہوں۔ اگر وہ امام احمد کے نصوص سے ماخوذ ہوں اور ان سے تخریج کئے گئے ہوں تو ان کو روایات مخرجہ یا منقولہ کہا جائے گا۔ یہ اس صورت میں ہے کہ امام احمد کے کلام قیاس کئے ہوئے حکم کو امام صاحب کا مذہب تسلیم کیا جائے اور اگر امام صاحب کا مذہب نہ مانیں تو یہ اوجہ ان لوگوں کے اقوال ہوں گے جنہوں نے ان کی تخریج کی یا قیاس سے ثابت کیا۔

ان تصریحات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مذہب حنبلی میں مخرجین کے اقوال کو اوجہ کہا جاتا ہے۔ یہ اگرچہ امام احمد کے اقوال نہیں ہیں لیکن بلحاظ تخریج کے وہ مذہب حنبلی کے مسائل شمار ہوتے ہیں گو یہ بلحاظ نقل کے مذہب میں داخل نہیں ہیں۔ اور نقل و تخریج کے درمیان جو فرق ہے وہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

علماء مذہب حنبلی نے حضرت امام صاحب کے مسائل پر قیاس کو جائز رکھا ہے۔ اگرچہ اس قیاس سے کسی منصوص علیہ مسئلہ پر حکم لگانا لازم آتا ہو اور نتیجہ یہ منصوص کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ گویا یہ علماء احکام منصوص میں بھی قیاس کو جائز رکھتے ہیں، اگر اس سے نص کے خلاف ہی حکم کیوں نہ ثابت ہو اور جن کے نزدیک مقتضی حکم بھی امام صاحب کی طرف منسوب ہو سکتا ہے۔ ان کے نزدیک امام صاحب کی طرف دو قول منسوب ہوں گے۔ ایک کی نسبت بلحاظ نقل کے ہوگی اور دوسرے کی بلحاظ تخریج کے، اور جو اس کی نسبت امام صاحب کی جائز نہیں رکھتے ان کے نزدیک وہ قول مذہب میں وجہ کہلائے گا جو قیاس کہلائے کی طرف منسوب ہوگا۔

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حنبلی مذہب میں تخریج کا دائرہ وسیع تھا۔ تخریج صرف انہی مسائل میں محدود نہ تھی جن کے بارے میں امام احمد سے کوئی رائے منقول نہیں ہے۔ بلکہ ان مسائل میں بھی ان کا اجاز ہو سکتا ہے جن کے بارے میں امام صاحب کی مائور رائے موجود ہے۔ اور اس تخریج کے لئے یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ وہ مائور رائے کے موافق ہو بلکہ اس کے خلاف بھی تخریج ہو سکتی ہے۔ البتہ اس تخریج کے لئے یہ ضروری ہے کہ مذہب کے اصول و قواعد یا ان مناسبات سے ماخوذ ہو جو امام صاحب نے استدلال کے لئے وضع کئے تھے اور وہ تخریج بھی کسی مستند فقیہ کی طرف منسوب ہو یہ سب کچھ مذہب میں داخل ہوگا۔ بلکہ اگر وہ فروع مائورہ پر قیاس کے ذریعہ اخذ کیا گیا ہے تو اسے امام صاحب کا قول بھی کہا جاسکتا ہے۔

اس تخریج کی بنا پر علماء حنابلہ نے استنباط کے دائرہ کو وسیع کیا اور متفرق فروع کو سامنے رکھ کر استنباط کے ضوابط و قواعد وضع کئے۔ ان قواعد کی وضع سے دو فائدے حاصل ہوئے ایک یہ کہ مسائل مذہب میں تسبیح و ضبط پیدا ہو گیا۔ اور دوسرے یہ کہ تفریع و تخریج آسان ہو گئی۔ عنقریب ہم اس پر مزید گفتگو کریں گے۔

مذہب حنبلی میں فقہی اقوال کی بہت زیادہ کثرت ہے اور بحث و کلام کا دائرہ وسیع ہے۔ ایک ہی مسئلہ میں مختلف آراء امام احمد سے مروی ہیں۔ اس طرح مسائل مختلف میں بہت سے اقوال ان کی جانب منسوب ہیں۔ نیز ایسے اقوال بھی بکثرت ہیں جو امام احمد کے اقوال و افعال اور احوال سے امام صاحب کے اصحاب اور بعد کے علماء نے ایماء و اشارات سے سمجھے ہیں۔ اسی طرح امام احمد کے اصحاب اور ان کے بعد آنے والے علماء نے بہت سی وجہ تخریج کی ہیں۔ الخ فی اس

طرح اقوال اور اوجہ کی بھرمار پائی جاتی ہے۔ عام اس سے کہ یہ اقوال امام صاحب کی طرف منسوب ہوں یا ان کے اقوال پر ترجیح کے لئے ہوں یا ان کے اصحاب کی اوجہ ہوں۔ مگر مجتہدین مذہب کی یہ بحث ہے کہ انہوں نے ملحوظات نسبت، صحت روایت، قوت دلیل کے ان میں موازنہ کیا اور ترجیحات و تصحیحات قائم کیں اور پھر متاخرین نے ان ترجیحات اور تصحیحات کو ثابت کیا۔ چنانچہ علاؤ الدین القدسی فرماتے ہیں:-

”جاننا چاہیے کہ مذہب حنبلی میں تصحیح و ترجیح کا مرجع امام احمد بن حنبل کے اصحاب کی طرف ہے۔ جسے متاخرین ائمہ نے مرتب کیا ہے۔ لہذا مذہب کے مسائل کی صحت معلوم کرنے کے لئے ان اقوال پر اعتماد ضروری ہے۔“

اس کے بعد علاؤ الدین قدسی نے مصححین اور مرجعین کے اسماء اور ان کے مؤلفات کا ذکر کیا ہے۔ اس کے اور دوسروں کے سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ مصححین اور مرجعین کے اس طبقہ کے بعد کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ ان کے خلاف تصحیح کرے یا ان کی ترجیح کے علاوہ دوسری رعایت کو اختیار کرے۔

لیکن یہ بلاشبہ متاخرین کی طرف سے تضییق ہے متقدمین میں اس تضییق کا نام و نشان نہیں ہے۔ اسی لئے امام ابن تیمیہ حسب عادت کسی ایسی تقیید کے قابل نہیں ہیں جس کا کتاب و سنت اور آثار و سلف سے ثبوت نہ ہو۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

جو شخص امام احمد کے اصول و نصوص سے باخبر ہے وہ عام مسائل میں ان کے مذہب کے ترجیحی پہلو کو جان سکتا ہے۔

نجم الدین الطوفی نے بھی اس باب میں ابن تیمیہ کی اتباع کی ہے۔ اور اپنی کتاب شرح مختصر الروضہ میں اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث کی ہے وہ بیان فرماتے ہیں کہ کسی مذہب میں ترجیح و تصحیح کا دروازہ بند کرنا صحیح نہیں ہے خصوصاً مذہب حنبلی میں ایسا کرنا تو نہایت ہی نامناسب ہے۔ نیز طوفی کہتے ہیں:-

بعض ائمہ مثلاً امام شافعی وغیرہ نے اپنے مذہب کی تصحیح پر تصریح کر دی ہے۔ کیونکہ ائمہ شافعی کا عمل قول جدید پر ہے۔ یعنی جو مسلک کہ امام شافعی نے مصرعہ پہنچ کر اختیار اور کتاب الام وغیرہ کتابیں تصنیف کیں، وہی معتبر ہے اور مشہور ہے کہ امام شافعی نے ہترہ مسئلوں کے سوا اپنے تمام مسائل کی تصحیح کر دی ہے۔ ان مسائل کی عدم تصحیح کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ان میں اور متعارض تھے اور ان پر غور و خوض کرنے سے پہلے ہی امام شافعی رحلت فرما گئے۔

اس کے برعکس امام احمد اور ان کے ہم مسلک ائمہ جنہوں نے اپنی تمام ترجیحات و حدیث و آثار کی تدوین پر مرکوز رکھی اور وہ اپنے آثار و اقوال کی تدوین جائز نہیں سمجھتے تھے۔ ان کے جوفتاویٰ اور مسائل کے جوابات موجود ہیں، یہ ان کے اصحاب کی مساعی

کا نتیجہ ہے۔ ان میں ہر ایک نے اپنی روایات کو مدون کر دیا اور وہ اسی کے نام سے مشہور ہوئیں۔ مثلاً مسائل ابو داؤد مسائل حرب لکرمانی مسائل سنبل، مسائل صالح و عبد اللہ، مسائل اسحاق بن منصور مسائل مروزی اور ان کے علاوہ دیگر بہت سے ہیں جنہوں نے امام احمد کے مسائل کو مرتب کیا اور پھر ان اصحاب سے بہت بڑی اکثریت نے روایات کیں۔ اور ابو بکر الخلال نے اپنی کتاب الجامع الکبیر میں امام احمد کی روایات و اقوال کو جمع کر دیا۔ ان کے بعد ان کے تلمیذ ابو بکر نے زاد المسافرین اقوال کا بہت بڑا ذخیرہ جمع کیا۔ چنانچہ ان دونوں کتابوں میں امام احمد کا تمام علم جمع ہو گیا۔ لیکن ان تمام فردی مسائل کی تصحیح کا کام نہ کر سکے۔ سوائے چند مسائل کے جن میں خلال کہہ دیتا ہے یہ امام احمد کا قول قدیم ہے اور اس سے انہوں نے رجوع کر لیا تھا۔ ہم کسی امام کے مذہب کی اس وقت تک تصحیح نہیں کر سکتے جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ فلاں کتاب ان کی آخری تصنیف ہے۔ یا فلاں مسئلے پر انہوں نے برکت موت منصف کر دی تھی۔ لیکن افسوس کہ امام احمد کے مذہب میں یہ ممکن نہیں ہے۔ جو تصحیح اس میں باقی جاتی ہے وہ ان کے اصحاب کے کارنامے ہیں جیسے ابن حاد، قاضی ابوالعلیٰ اور ان کے تلامذہ اور متاخرین سے شیخ ابو محمد المقدسی کی مساعی کا نتیجہ ہے۔ ان لوگوں نے خواہ کتنی بھی کوششیں کی ہیں تاہم وہ تصحیح اس قسم کی قطعاً نہیں ہو سکتی جیسی کہ ان کے خود زمانے سے ہو سکتی تھی۔ ان لوگوں کے بعد جسے بھی ہم ان کے مرتبہ کا عالم فرض کریں گے وہ اس بات کا مجاہد ہو گا کہ صاحب مذہب کے اقوال منقولہ میں تصرف کرے اور اپنے اجتہاد کے مطابق ان کی تصحیح کرے، خواہ وہ تصحیح ان کے موافق ہو یا مخالف ہو اور اس کے مطابق فتوے دے۔ ہمارے زمانہ میں اس قسم کا عالم شیخ الاسلام علامہ ابوالعباس ابن تیمیہ الحارانی ہیں، وہ امام احمد کے اصحاب کی تصحیح پر فتوے دینے میں بھروسہ نہیں کرتے بلکہ جو کچھ ادلہ سے ثابت ہو اس کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں۔ یہ بات صرف امام احمد کے مذہب میں ہو سکتی ہے۔

اس تصریح سے ثابت ہوتا ہے کہ مشقہ میں نے امام احمد کے اقوال اور ادبہ کی جو تصحیح کی ہے۔ متاخرین ان تصحیحات پر کار بند نہیں رہے۔ بلکہ انہوں نے اپنے لئے تصحیح و ترجیح اور تخریج کے دروازے کھول لئے۔ اس طرح مذہب حنبلی میں نو استعمار کے ساتھ جاری رہا۔ حافظ ابن تیمیہ اور ان کے تلامذہ نے یہ دروازہ کھول لیا۔ پھر انہوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اجتہاد مطلق کا دروازہ بھی کھول دیا۔ اگرچہ اس کا انتساب امام احمد کی طرف تھا۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے تلامذہ نے نہ صرف تخریج و افتاء سے کام لیا بلکہ اجتہاد مطلق بھی کیا۔ وہ اگر پابند تھے تو صرف ان اولیٰ اور اصول کے جن کے امام احمد خود پابند تھے وہ اولین سرچشمہ ہدایت سے سیراب ہوئے جس سے امام احمد نے اپنے فتاویٰ میں سیرابی حاصل کی تھی۔ اس طرح یہ بزرگ ایسے نتائج

تک پہنچے جنہیں از ارلجہ کی فقہ میں بالکل جدید قرار دیا جاسکتا ہے۔ امام ابن تیمیہ کے ہاں اس قسم کی مثالیں کثرت موجود ہیں مثلاً انہوں نے فتویٰ دیا کہ تین طلاقیں اگر لفظ ثلاث کے ساتھ دی جائیں تو ایک واقعہ ہوگی اور طلاق معلق سے حلف کا ارادہ کیا جائے تو واقع نہیں ہوگی۔ اسی طرح ابن القیم نے ثابت کیا کہ غصہ کی حالت میں جو طلاق دی جائے وہ واقع نہیں ہوتی۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے تلامذہ بہت سے مسائل میں مذاہب اربعہ سے منفرد ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے تلامذہ نے تاریخی کے دور میں اجتہاد مطلق کا علم بلند کیا اور تقلید مطلق کے دور میں اس کی طرف لوگوں کو دعوت دی اور خود مقتدرہ المجاہدین کی حیثیت سے آگے آگے چلے۔ اب یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ حریت فکر کے یہ داعی اس شری مذہب ہی میں کیوں پیدا ہوئے

اس کا جواب بالکل سادہ اور آسان ہے جو مذہب حنبلی سے ہی ماخوذ ہیں۔ وہ یہ ہے کہ امام احمد اپنے فتاویٰ میں فتاویٰ صحابہ پر اعتماد بالمشاکلہ کرتے تھے۔ لیکن ان کا براہ راست اعتماد آنحضرت کے قضایا پر ہوا تھا اور انہی سے تخریج احکام کرتے تھے تو جو شخص امام احمد کے مذہب پر پورا عبور رکھتا ہو خواہ وہ مقلد ہی کیوں نہ ہو ضروری ہے کہ وہ اس کے مصادر پر اطلاع حاصل کرے جو کہ آنحضرت کے اقوال و افعال اور قضایا اور پھر صحابہ کرام کے فتاویٰ اور قضایا ہیں۔ تو جو شخص فقہ نبوی کی مضامین پر واٹر کرے گا۔ اس پر فقہ نبوی کی نورانیت غالب ہوگی وہ اسی مشعل سے اقتباس کرے گا۔ اور مجتہدین کے اقوال کی حقیقت اس کے سامنے عیاں ہوگی اور وہ سنت سے ان کے موافق و مخالف کو پرکھ لے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان بزرگوں نے اپنے قلوب کو سنت کے سرچشمہ سے سیراب کیا تھا اور اسی کی روشنی میں اجتہاد کرتے تھے۔ انہوں نے اپنے امام کے مسلک کو بھی ترک نہیں کیا۔ بعض اجتہادی مسائل میں اگرچہ اپنے امام کی مخالفت بھی کی۔ لیکن استدلال میں ان کے اصول کے پابند رہے اس کے برعکس دوسرے مذاہب کے اتباع مثلاً حنفیہ کہ یہ لوگ جب اپنے امام کے مسلک کی طرف رجوع کرتے ہیں تو اس میں ایک معتد بہ حصہ قیاسات و استحسانات کا پاتے ہیں اور قیاس کے عقلی ضابطے اور ان ضابطوں پر تفریعات کی کثرت نظر آتی ہے تو ان پر اپنے امام کی نگریت غالب ہو جاتی ہے اور اس سلسلہ تفریع و استنطاق سے نجات مشکل ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اپنے امام کی فقہ اور تفکیک کے علاوہ دوسرے اصول سے بے بہرہ ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اجتہاد مطلق کی طرف دعوت کا اعلان زیادہ تر علماء حنبلیہ ہی کرتے نظر آتے ہیں۔ پھر دوسرے درجے پر مالکی حضرات اجتہاد پر زور دیتے دکھائی

دیتے۔ اگرچہ ان کی دعوت سرور میں اجتہاد مقید کی طرف رہی ہے۔ ان دونوں مذہبوں سے داعیان اجتہاد کے بہ کثرت پیدا ہونے کی وجہ یہ تھی کہ ان دونوں مسلکوں کی بنیاد و قنادی صحابہ اور ان کے مناصح استنباط پر تھی۔ مگر مالکیوں میں رائے کی کثرت ہے۔ اور مذہب حنفی اور شافعی میں تو اجتہاد مقید کی طرف بھی بہت کم دعوت پائی جاتی ہے۔ بلکہ یہ کہتا زیادہ مناسب ہے کہ تقلید اور اس پر جمے رہنے کی طرف دعوت ان دونوں مسلکوں کے متبعین کا شیوہ رہا ہے۔

علماء حنبلیہ کی خدمات | علامتے خابلہ نے اپنے مذہب کو فروغ دینے کے لئے بیش بہا خدمات انجام دیں جب اس مذہب میں تفریعات کی کثرت ہو گئی اور مسائل میں اضافہ ہوا تو انہوں نے اس کے لئے ضوابط عامہ (کلیات) وضع کئے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ متاخرین فقہاء نے جب یہ دیکھا کہ متفرق فروع مختلف ابواب میں یکسرے ہوئے ہیں تو انہوں نے تشابہ احکام کو مختلف ابواب میں پایا تو تمام اشتباہ و نظائر کو یکجا جمع کر دیا۔ یعنی ہر حصہ کو حکم و فکر کے لحاظ سے ایک قاعدہ کے تحت رکھ دیا۔ اس طرح ان اشتباہ و نظائر کے بعد حصص ایک نظم میں منسلک ہو گئے اور قواعد کے تحت جمع ہو گئے۔ جس سے پڑھنے والے کو نہایت آسانی کے ساتھ مذہب حنبلی کے فروع پر اطلاع ہو سکتی ہے۔

سہولت اور آسانی سے قطع نظر ان کے مطالعہ سے اس مذہب کے انداز فکر کی واضح تصویر سامنے آ جاتی ہے۔ اور اس کے مختلف رجحانات کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ قواعد میں متغیر وکتا ہیں لکھی گئیں جن میں نجم الدین الطوسیؒ کی القواعد الکبریٰ اور القواعد الصغریٰ، ابن رجبؒ کی القواعد اور علاء الدین علی بن عباس البعلی الحنبلیؒ کی القواعد خاص طور پر اس فن میں قابل ذکر ہیں۔

قواعد کی ان کتابوں سے حافظ ابن رجب کی کتاب طبع ہو چکی ہے۔ صاحب | حافظ ابن رجب کی القواعد | کشف الظنون اس کے متعلق لکھتے ہیں:-

۱۔ سلیمان بن عبد القوی الطوسی الحنبلی المتوفی ۵۸۷ھ ان کے حالات کے لئے ملاحظہ ہو۔

۲۔ عبد الرحمن بن احمد بن رجب البندادی دمشقی المتوفی ۶۹۵ھ

۳۔ المتوفی ۷۳۳ھ دمشق کے خزانہ المکتب العمومیہ اس کا ایک نسخہ نظر سے گزر جس کے شروع میں ۱۸ صفحات کا ایک رسالہ بھی ہے۔

جس کتاب کے تمام مسائل مشتمل ہے۔ المدخل لابن بدعان ۷۳۴ھ مترجم

یہ نہایت مفید کتاب ہے دنیا کے عجائبات میں سے ایک ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ابن رجب کو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے متفرق قواعد کہیں سے پیسے ہو گئے تھے۔ چنانچہ انہوں نے ان کو یکجا کر دیا ہے۔ لیکن بات اس طرح نہیں ہے۔ بلکہ حافظ ابن رجب رحمہ اللہ ان باتوں سے بلند تھے۔

حافظ ابن رجب نے اس کتاب میں کوشش یہ کی ہے کہ اصول کے ماتحت مسائل کی طرف مراجعت کی جاسکے اور تمام مسائل کو ایک نظم میں منسلک کیا جاسکے۔ چنانچہ اپنی کتاب کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:-

اما بعد:-

یہ کتاب قواعد مہنہ اور قواعد جمعہ پر مشتمل ہے جو ایک فقیہ کے لئے اصول مذہب کے ضبط کا کام دیتی ہے اور فقہ کے جو مآخذ اس کی نظر سے پوشیدہ ہیں انہیں اس پر واضح کرتی ہے اور بکھرے ہوئے مسائل کو ایک لڑی میں پرو دیتی ہے۔ شوار کو قید میں لاتی ہے۔ اور مقابعد کو قریب تر کر دیتی ہے۔

اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ اس کتاب سے ابن رجب کا مقصد فروع کو ایک فقہی ضابطے کی طرف لوٹانا اور انہیں ایک جامع ضابطہ کے تحت منظم کرنا تھا۔ چنانچہ وہ اس کتاب میں پہلے ایک قاعدہ ذکر کرتے ہیں۔ پھر اس کے مختلف شعبے ذکر کر کے ان پر تقریبات کرتے ہیں اور اس قاعدہ پر مبنی خلائیات کے ذکر میں بھی مکمل سے کام نہیں لیتے۔ مشہور و غیر مشہور اور صحیح و غیر صحیح کو بیان کر دیتے ہیں بلکہ نفس قاعدہ بھی اگر متفق علیہ نہ ہو تو اس میں اختلاف کو ذکر کر دیتے ہیں۔ اس طرح یہ کتاب قیمتی فقہی نظریات اور تقریبات کا گنجینہ معلوم ہوتی ہے۔ اور اس کے مطالعہ سے مذہب حنبلی کے متعلق تمام ضروری مسائل کی دراست ہو جاتی ہے۔ قاری اسے پڑھتے ہوئے متفرق فروع و جزئیات اور ملاحظہ فیضیات کے درمیان وحشت محسوس نہیں کرتا۔ اگرچہ پھولوں سے دامن بھرنے کے لئے کانٹوں کی تکلیف سے بچنا مشکل ہوتا ہے۔

اس اجمالی تبصرہ کے بعد اس کتاب کے بارے میں صاحب کشف الطون کا یہی قول نقل کر دینا کافی تھا کہ یہ کتاب عجائبات دہریں سے ہے! تاہم پیام فائدہ سے خالی نہ ہو گا اگر ہم اس کے بعض مختب قواعد کو یہاں ذکر کر دیں تاکہ مسائل کی دراست کا طریقہ معلوم ہو جائے کہ وہ کلیات سے جزئیات کو کس طرح پہچانتے تھے۔ ہم یہاں دو عنوانات کے متعلق اختصار کے ساتھ

۱۔ ابن النجیم حنفی نے بھی قواعد فقہی پر ایک کتاب الاشیاء بالنظار کے نام سے لکھی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رجب اور الطون کی کتابوں کو اس نے دیکھا ہو گا۔ کیونکہ یہ دونوں بزرگ ابن نجیم سے مقدم ہیں۔ ابن رجب کا شمار ۷۹۵ھ سے اور طون نے ۸۰۰ھ میں جبکہ ابن نجیم کا سنہ وفات ۷۹۹ھ ہے۔ ۱۲۔ ابن رجب کی القواعد پر یہ تبصرہ المدخل لابن بلاج سے ماخوذ ہے۔ لاحظہ بر المدخل ص ۲۳ مترجم

ان کی عبارتیں پیش کرتے ہیں۔

۱۔ عقود میں قبض کا بیان یہ ۴۹ داں قاعدہ ہے۔ اس کے تحت حافظ ابن رجب فرماتے ہیں کہ عقود دو قسم ہیں، اول یہ کہ عقد کا موجب اور مقتضی پایا جائے۔ جیسے بیع لازم، ارہن لازم، اصدق (مہر) وغیرہ، یہ عقود قبض کے بغیر ہی لازم ہو جاتی ہیں۔ ان میں قبض کی حیثیت موجبات عقد کی ہوتی ہے۔

۲۔ دوم یہ کہ قبض ہی کو تمام عقد سمجھا جائے، جیسے بیع سلم میں اس المال کو قبض کرنا اور اموال ربوہ میں عرصین کا قبض وغیرہ۔ اس تقسیم عام اور ان کی مثالوں کا ذکر کرنے کے بعد ہر قسم کے بعد اس کے فروعات کا ذکر کرتے ہیں۔ عام اس سے کہ وہ فروعات متفق علیہا ہوں یا مختلف فیہا۔ پھر دوسری قسم جس میں قبض لازم ہوتا ہے۔ میں علماء کا اختلاف ذکر کرتے ہیں۔ کہ کیا اس قسم میں قبض انشاء عقد کے لئے شرط ہے یا لزوم کے لئے؟ وہ فرماتے ہیں:-

ان عقود کے بارے میں بہت سے علماء کا خیال ہے کہ ان میں لزوم اور استمرار عقد کے لئے قبض شرط ہے۔ انعقاد و انشاء کے لئے قبض کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ صاحب المغنی، ابو الخطاب اور صاحب التلخیص وغیرہم نے اس کی تصریح کی ہے۔ بعض علماء قبض کو صحت عقد کے لئے شرط قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ صاحب المحرر بیع سلم و صرف اور ہبہ کے باب میں لکھتے ہیں کہ:-

”کہ ہمارے نزدیک ہبہ کی ہونی چیز پر قبل از قبض ملک ثابت نہیں ہوتا“ اسی طرح ابن عقیل نے بھی تصریح کی ہے کہ قبض ہبہ کا رکن ہے۔ اور خرقیؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح قاضی ابوالعلیٰ فرماتے ہیں کہ بیع صرف اور ہبہ کی صحت کے لئے قبض شرط ہے اور بہت سے اصحاب نے اس کی تصریح کی ہے۔“

پھر اس کے بعد حافظ ابن رجب فروعات کا ذکر کرتے ہیں اور پہلی یا دوسری قسم پر انہیں منطبق کرتے ہیں۔ اس کے بعد ان لوگوں کے نظریہ کے مطابق تفریعات کا ذکر کرتے ہیں۔ جو قبض کو انشاء عقد کا رکن مانتے ہیں یا جو یہ کہتے ہیں کہ قبض صرف لزوم عقد کے لئے شرط ہے نہ کہ انشاء عقد کے لئے۔

اس کے بعد تسلیم ثمن کا قاعدہ ذکر کرتے ہیں اور عقود جبریہ کو بیان کرتے ہیں کہ کیا ملک کے ثبوت کا دار و مدار قبض ثمن پر ہے یا بدول قبض کے بھی ملک ثابت ہو جاتا ہے تو فرماتے ہیں کہ اس کی دو قسمیں ہیں:-

اول تملک اضطراری ہے۔ مثلاً ایک شخص بھوک کی وجہ سے دوسرے سے طعام لینے پر مجبور ہو اور رضامندی سے نہ دے

تو وہ جبراً لے سکتا ہے۔ خواہ اس کی قیمت اس کے پاس ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اس کے بغیر اس کی تکلیف دفع نہیں ہو سکتی۔
 دوسری قسم ان تملیکات مشروعہ کی ہے جو تملیکات اضطراریہ کے علاوہ ہیں اور کسی ضرر کو دفع کرنے کے لئے ان پر ملک حاصل کیا
 جاتا ہے۔ جیسے اخذ بالشفعہ اور مستعیر یا مستاجر کے درخت لگانے یا عمارت بنانے کے بعد اس درخت یا عمارت کا قبضہ حاصل کرنا یا کسی
 نے کھیت غصب کیا ہو تو اس سے وہ کھیت واپس لینا وغیرہ۔

پھر وہ بیان کرتے ہیں کہ حنبلی مسلک میں وجوب دفع قبل الامتلاک کے لحاظ سے اس قسم میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ پھر اس
 فرع کا ذکر کرتے ہیں جس سے وہ اختلاف ماخوذ ہوتا ہے۔ یعنی شفعہ کے ذریعہ ملک حاصل کرنا کہ یہ ملک تسلیم ثمن سے قبل نام ہو سکتا ہے
 یا نہیں؟ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کے اس میں دو قول ہیں:-

ایک یہ کہ دفع ثمن کے بغیر ملک تام نہیں ہوتا۔ یہ قول ابن عقیل کا ہے اور امام احمد کے اس قول سے اس کی تائید ہوتی ہے
 کہ مال حاضر نہ ہو اور شفعہ کی مدت گزر جائے تو شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ دفع ثمن کے بغیر بھی ملک ثابت ہو جاتا ہے اور ثمن کا ادا کرنا واجب ہے۔

حافظ ابن رجب بیان کرتے ہیں کہ امام ابن تیمیہ نے پہلے قول کو پسند کیا ہے اور باقی مسائل میں بھی اسی طرح
 تخریج ہو سکتی ہے کیونکہ اگر دفع عوض کے بغیر دوسرے سے جبراً جائداد چھیننے کی اسی طرح کی اجازت دے دی جائے تو اس سے
 بہت بڑا فساد لازم آتا ہے۔ اصل میں جبری قبضہ دفع ضرر کے لئے ہے۔ اور ایک ضرر دوسرے ضرر کے ذریعہ دفع نہیں کیا جاسکتا۔
 اس کے بعد دوسرا قاعدہ بیان کرتے ہیں کہ عقد میں کم از کم کس نوعیت کا قبضہ شرط ہے۔ کیا صرف قبضہ پر قدرت دے دینا
 ہی کافی ہے یا اپنی حفاظت میں لے کر قبضہ تام شرط ہے۔ پھر وہ چیز کب مالک کی ضمانت میں داخل ہو سکتی ہے۔ کیا قبضہ شرط ہے یا
 اس کی ضرورت نہیں ہے؟

چنانچہ بیان فرماتے ہیں کہ:-

اگر وہ ملک بدول عقد کے ہو جیسے ملک میزات، تو یہ ملک بدول قبضہ ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن وارث کی ضمانت کے تحت آنے
 کے لئے ملک شرط ہے یا نہیں۔ مذہب حنبلی میں اس کے متعلق دو قول ہیں۔
 ایک یہ کہ وفات کے ساتھ ہی وہ مال وارثوں کی ضمانت میں سمجھا جائے گا بشرطیکہ وہ مال حاضر ہو جس پر قبضہ ممکن ہے۔ کیونکہ
 وہ ان کی ملک میں منتقل ہو چکا ہے اور اس میں کسی طرح سے رجوع ناممکن ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ قبض کے بغیر وارثوں کی ضمانت میں داخل نہیں ہوتا۔ پھر یہ اختلاف مال حاضر میں ہے جس کا قبضہ ممکن ہو، لیکن اگر وہ مال غیر حاضر ہو تو بالاتفاق قبل از قبض ضمانت میں داخل نہیں ہوتا۔ اس کے بعد حافظ ابن رجب اس پر آثار مرتبہ کا ذکر کرتے ہیں:-

جب کسی چیز پر ملکیت بوجہ عقد کے ثابت ہو تو مذہب حنبلی کے تمام علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ قبض کے بغیر ضمانت کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ لیکن عقد کی نوعیت کے لحاظ سے قبض کی نوعیت بھی مختلف ہوگی۔ اگر عقد معاوضہ ہو تو صرف تخلیہ ہی کافی سمجھا جائے گا۔ بشرطیکہ بیع معین اور غیر مبہم ہو۔ لیکن اگر بیع مبہم غیر معین ہو تو صرف تخلیہ کافی نہیں ہے۔ بلکہ نقل اور تسلیم کامل شرط ہے۔ اس قدر بیان کرنے کے بعد حافظ ابن رجب مذہب کی اہمات الکتاب سے نہایت تفصیل کے ساتھ اس کی استناد پیش کرتے ہیں۔

اگر وہ عقد تبرع ہو جیسے صدقہ، مہر اور وصیت وغیرہ تو وصیت کی صورت میں بغیر قبض کے ملک ثابت ہو جائے گا کیونکہ اس میں میراث کی طرح ملک بالخلاف ہوتا ہے۔ اور مہر اور صدقہ کی صورت میں راج مذہب یہی ہے کہ ان دونوں میں قبض شرط ہے۔ پھر کیا قبض کے لئے صرف تخلیہ اور تمکین ہی کافی ہے یا نقل اور تسلیم کامل شرط ہے؟ جمہور اصحاب کے نزدیک تخلیہ کافی ہے لیکن صاحب اللکھنوی کا خیال ہے کہ تمکین و تخلیہ ناکافی ہیں تسلیم کے بغیر ملک ثابت نہیں ہوتا۔ مہر، صدقہ اور بیع کے مابین فرق پایا جاتا ہے کہ مہر اور صدقہ میں قبض ہی سبب ملک ثابت ہوتا ہے۔

اس لئے ان میں قبض کامل کا پایا جانا ضروری ہے۔ تاکہ استحقاق کا سبب تام طور پر ثابت ہو جائے۔ لیکن بیع میں ملکیت کا سبب عقد مجرہ ہوتا ہے۔ اس لئے قبض کے لئے صرف تمکین ہی کافی ہے تاکہ مشتری کی ضمانت میں چلا جائے یہ تو مہر، صدقہ اور بیع کے درمیان فرق کا بیان ہے۔ اب رہی وصیت تو اس میں موصی لہ کی طرف موصی کی موت کے بغیر ضمانت منتقل نہیں ہوتی۔ اور یہ میراث کی طرح ہے۔ اور یہ بلحاظ خلاف کے اگرچہ میراث کی طرح ہوتی ہے۔ لیکن اس میں خلاف اختیار ہوتی ہے۔ اور وصیت کنندہ اپنے اختیار سے اس کی طرف ملکیت منتقل کرتا ہے اور موصی لہ وصیت کنندہ کی موت کے بعد اسے قبول کرتا ہے۔ بخلاف میراث کے اس میں خلاف جبری ہوتی ہے۔ جو موت کی موت کے ساتھ ہی ثابت ہو جاتی ہے۔

پھر کیا محض قبول کر لینے سے موصی لہ کی طرف ضمانت منتقل ہو جائے گی یا اس کے لئے بھی قبض شرط ہے؟ ابن رجب ثابت کرتے ہیں کہ قبل کے وقت سے ضمانت ثابت ہو جائے گی۔ بشرطیکہ موصی لہ کو وصیت کی گئی چیز کا علم ہو اور کسی کے تخلیہ کے بغیر وہ اس پر

قابل ہو سکتا ہو کیونکہ موصیٰ لہ اور وصیت کے وارث اس معاملہ میں مساوی درجہ رکھتے ہیں۔ لہذا تحلیل ضروری نہیں ہے۔
پھر وصیت قبول کرنے کے بعد کیا ضمانت قبولیت سے قبل کے زمانہ کی طرف مستند ہوگی، یا وقت قبول سے اعتبار کیا جائیگا
ابن رجب نے اس میں دو قول نقل کئے ہیں:-

پہلا قول یہ ہے کہ ضمانت قبل از مقبول کے زمانہ کی طرف مستند ہوگی۔ امام احمد کے ظاہر کلام سے یہی معلوم ہوتا ہے۔ اور
خرقی کی بھی یہی رائے ہے۔ قاضی ابوالعلیٰ، صاحب المغنی والترغیب نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔ اور اس کے خلاف کوئی
قول نقل نہیں کیا۔ اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ قبولیت کے مستحق ہونے کے ساتھ موت کے وقت سے ملک ثابت ہو جاتا ہے۔
اور جب ملک اس وقت سے ثابت ہوتا ہے تو ضمانت کا اعتبار بھی وقت موت سے ہوگا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ وقت قبول سے اس کی ضمانت ثابت نہیں ہوگی۔ کیونکہ وقت قبول سے تو ملک ثابت ہوتی ہے لیکن
وہ ملک موجب ضمانت نہیں ہے۔ اگر اس عرصہ میں اس چیز میں کسی قسم کا نقصان واقع ہو جائے تو اس کا اعتبار جمیع ترکہ سے ہوگا
خاص کر وصیت سے وضع نہیں کیا جائے گا۔ بنا بریں وصیت کے لئے جو ثلث مقرر ہے اس پر یہ نقصان اثر انداز نہیں ہوگا۔
یہ قبض اور ضمانت کے دو قاعدے ہیں۔ مندرجہ تفصیل سے قاری اندازہ کر سکتا ہے کہ وہ کس طرح ان قواعد کی قیادت
کرتے ہیں۔ اور ان کے تحت ضوابط جامعہ کا ذکر کرتے ہیں اور بدوں ربط کے صرف احکام کے ذکر کرنے پر اکتفا نہیں
کرتے بلکہ قاعدہ کے تحت ان میں فکری رابطہ پیدا کرتے ہیں اور پھر اس پر مختلف تقریعات کا ذکر کرتے ہیں۔

۲۔ اب ہم قاعدہ ثانیہ کا ذکر کرتے ہیں۔ وہ قاعدہ المحقوق اور اس کے مراتب قوت کا ہے۔ اسے حافظ ابن رجب نے
۸۵۰ داں قاعدہ قرار دیا ہے۔ حافظ ابن رجب نے قوت و مطالبہ کے لحاظ سے حقوق کے پانچ مرتبے مقرر کئے ہیں:-

۱۔ پہلا مرتبہ حق ملک کا ہے اور یہ باقی حقوق سے زیادہ قوی ہے۔ عام اس سے کہ استغلال اور تصرف سے کوئی مانع موجود
ہو یا نہ ہو یہ ثابت ہو جاتا ہے۔ ابن رجب کے قول کے مطابق وہ ترکہ جو مستغرق بالذین ہو وہ بھی اسی میں داخل ہے کیونکہ مذہب
کی روایات کے مطابق وراثہ اس کے مالک ہوں گے، اگرچہ اس میں تصرف سے مانع موجود ہے۔

یہ مرتبہ تمام مراتب سے قوی تر ہوتا ہے اور جملہ انواع و حقوق سے یہ حق زیادہ مضبوط ہوتا ہے۔ تاہم اس کے
بھی دو درجے ہیں

۱۔ ملک مطلق بدوں مانع کے۔

۲۔ ملک بمع مانع کے۔

۲۔ دوسرا مرتبہ حق امتلاک کا ہے اور وہ یہ ہے کہ کوئی شخص کسی چیز کے مالک ہونے کا حق رکھتا ہو اور کسی قسم کا مانع نہ ہو۔ اسی قبیل سے منافع میں مضارب کا حق ہے۔ جب شرکت کے ثمرات ثابت ہو جائیں۔ لیکن تقسیم نہ ہوئی ہو۔ تو ایک روایت کی رو سے وہ قبل از تقسیم ملک سمجھا جائے گا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ مالک نہیں ہوگا۔ لیکن سبب ملکیت کے تحقق کی وجہ سے اس کے لئے حق امتلاک ثابت ہو جائے گا۔ لیکن چونکہ اس کی شرط موجود نہیں ہے۔ — یعنی تقسیم — اس لئے ملک ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ ملک تام جبری تقسیم کی صورت میں قضا کے بعد ثابت ہوتا ہے اور اختیاری تقسیم میں رضامندی کے ساتھ ثابت ہو جاتا ہے۔

حافظ ابن رجب نے اس قسم میں بہت سی فروعات کا ذکر کیا ہے مثلاً اگر کوئی شخص قبل از دخول کسی عورت کو طلاق دے تو نصف مہر میں خاوند کا حق ثابت ہو جاتا ہے لیکن وہ حق امتلاک ہوگا بالفعل ملک ثابت نہیں ہوگا۔ اگرچہ بعض نے اسے ملک کے قبیل سے بھی بنایا ہے اور حق امتلاک سے خارج کیا ہے۔ اسی طرح موصی کی موت کے بعد موصی لہ کا حق بھی حق امتلاک کے قبیل سے ہے۔ اگرچہ اسے بھی بعض حق ملک میں داخل کرتے ہیں۔

پھر یہ بات طے شدہ ہے کہ حق ملکیت کی طرح حق امتلاک میں بھی وراثت جاری ہوتی ہے۔ البتہ حق ملک میں منافع کے حقوق بھی حاصل ہوتے ہیں اور حق امتلاک میں منافع کے حقوق حاصل نہیں ہوتے۔

۳۔ حقوق کا تیسرا مرتبہ حق الانتفاع کہلے اس میں کسی عین یا منفعت پر ملک ثابت نہیں ہوتا اور نہ ان دونوں میں حق امتلاک ثابت ہوتا ہے۔ لیکن بدو ملکیت کے انتفاع کا حق ہو جاتا ہے خواہ وہ چیز دوسرے کے ملک میں کیوں نہ ہو۔ اسی قسم سے حقوق جوار ہیں یعنی ایک پڑوسی کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اپنے ہمسائے کی دیوار پر لکڑی وغیرہ رکھ لے بشرطیکہ دوسرے کا اس میں کوئی نقصان نہ ہو۔ حافظ ابن رجب نے اس حق کی بھی بہت سی فروعات ذکر کی ہیں اور ان میں اختلافات نقل کیا ہے۔ لیکن واضح شکل میں اسے پیش نہیں کر سکے۔

۴۔ حقوق کا چوتھا مرتبہ حق اختصاں کا ہے۔ حافظ ابن رجب نے اس کی صورت یہ بیان کی ہے۔ ایک ایسی چیز کسی شخص کے قبضہ میں ہے جو ملک میں نہیں آسکتی۔ اس چیز کی موجودہ حالت تبدیل ہونے کے بعد وہ اس کے ملک میں آسکتی ہے یا ملک میں نہیں آتی لیکن اس سے انتفاع ممکن ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کے پاس شراب ہے جو سرکہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ مسلمان

شراب کا مالک تو نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کے سرکہ بننے کے بعد وہ اس کا مالک ہو سکتا ہے۔ تو سرکہ بننے سے قبل اسے سرکہ
اختصاص حاصل تھا اور اسی قسم سے مرقی املاک جیسے اور بنجر زمین جیسی کے قبضہ میں ہوا اور وہ اسے آباد کرنا چاہتا ہے تو
اس پر بھی حق اختصاص ثابت ہو گا۔

۵۔ حقوق کا پانچواں درجہ حق تعلق کا ہے یعنی ایک شخص اپنے حق کو کسی عین معین سے پورا کر سکتا ہے مثلاً مردہ
کا حق رہن یہ ترکہ میں حق و فادہ و نصاب میں حق زکوٰۃ بھی اسی قبیل سے ہیں۔

تاریخ کرام اس کتاب کے بارے میں جس کے متعلق اہل علم نے کہا ہے کہ عجائبات دہریہ سے ہے الامم درجہ بالا
تفصیلات سے اندازہ کر سکتے ہیں کہ ابن رجب نے کس طرح جامع نظریات کو مرتب کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ فقہ اسلامی
کوئی ایسا مجموعہ جزئیات نہیں ہے جو کسی قاعدہ اور ضابطہ فکری کے تحت مربوط اور منضبط نہ ہو سکتا ہو بلکہ حقیقت یہ
ہے کہ وہ ایک جامع ضوابط کی بنیادوں پر قائم ہے۔ اگر کوئی فقہ جزئیات غیر مربوطہ کا مجموعہ ہو سکتی تھی تو وہ فقہ حنبلی تھی کیونکہ
اس کی بناء آثار سلف پر ہے۔ عام اس سے کہ وہ آثار احادیث رسول ہوں یا سلف کے فتاویٰ اور قضایا ہوں۔ کیونکہ امام احمد
کے تمام فتاویٰ و قائل پر مبنی ہیں۔ وہ کسی وقت بھی مفروضات سے کام نہ لیتے تھے اور نہ ایک قیاس کے تحت مسائل کو سمجھ
کرتے تھے کہ ان کی کوئی علت مطرودہ مقرر کی جاسکے۔ لیکن ان مظاہر خاصہ کے باوجود فقہ حنبلی جامع قواعد کے تحت بنی
جاتی ہے اور اس کے مسائل ضوابط جامعہ کے تحت اس طرح منظم شکل میں پائے جاتے ہیں کہ کوئی ایک فرع بھی اس
سے خارج نہیں ہے۔ اس کے احکام میں استقامت ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس فقہ میں ایسے فتاویٰ ہیں
ہیں جو منتشر خیالات کا نتیجہ ہوں۔ بلکہ ان کی بنیاد مناسج و مسالک ثابتہ پر ہے۔ جن میں مضبوط عناصر کے ذریعہ ارتباط
پایا جاتا ہے۔

جب فقہ حنبلی ان قواعد و ضوابط کی حامل ہے تو حنفی مالکی اور شافعی فقہ کا ان قواعد و ضوابط پر مبنی ہونا ضروری
ہے۔ واقعہ یہ ہے فقہ اسلامی کے تمام مذاہب میں قواعد و ضوابط پر کتب موجود ہیں۔ چنانچہ مذہب مالکی میں القواعد
لابن جزئی اور الفرق للقرانی۔ اور مذہب شافعی میں القواعد للبخاری و عبد السلام۔ اور مذہب حنفی میں الاستبصار و المنہاج
لابن نجیم خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

قواعد سے متعلق ان کتابوں میں ربط قواعد و ضوابط احکام، فقہ عناصر مشترکہ، جمع الاستبصار، مع الاستبصار اور المنہاج

مع النظر کے لحاظ سے فرق مراتب پایا جاتا ہے اور مصنف نے اسرار مذہب سے اپنی جگہ پر ان چیزوں کو بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور ان میں ہر ایک نے یہ کتابیں لکھ کر اپنے مذہب کی خصوصیات اور فرقہ اسلامی کی عموماً خدمت سرانجام دی ہے۔ یہ ہیں وہ حالات جو اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ مذہب خبلی کے فقہاء نے تحریکات سے اس مذہب کو تو بخشنا افق اجتماع میں وسعت پیدا کی۔ اس کے اصولوں کی درست اور اولہ کے بیان میں جانفشانی سے کام کیا۔ صحت اجتماع کو ثابت کیا اس کے بعد متفرقات کو جمع کیا اور مسائل کو ضبط کر کے معرفت و تخریج کے راستہ کو سہل کیا اور جو احکام غیر مفہوم تھے ان میں استنباط سے کام لیا۔

یہ لوگ اپنے اپنے دور میں باب اجتماع کھولنے میں سب سے پیش پیش رہے۔ انہوں نے کتاب وسنت کے آسمان میں پرداز کی اور استنباط میں ان حدود پر توقف اختیار نہیں کیا۔ جن میں دوسرے اگر عقیدہ ہو کر دو گئے اور نہ ہی انہوں نے اجتماع کا دروازہ کبھی بند کیا۔ جیسا کہ وہ فقہاء کرتے رہے جو اپنے مذاہب کے ساتھ چپٹے ہوئے تھے۔ اور اگر کوئی شخص ان کے امام کے قول سے مطابقت نہ کھاتی تو اس کی تاویل کرنا شروع کر دیتے۔ لیکن علمائے حنابلہ نے ایسا نہیں کیا۔ نہ شریعت کی وسعت کو تنگ کیا اور نہ ہی اپنی عقلوں پر تاسے لگائے۔

ان میں مجتہدین موجود رہے۔ ہر دور میں یہی لیکن عموماً کوئی زمانہ مجتہدین سے خالی نہیں رہا۔ اگر کسی زمانہ میں کوئی مجتہد نظر نہیں آتا تو اس کی وجہ سمجھ کی پستی ہے نہ کہ آراء معینہ پر وقت و جمود (جیسا کہ دوسرے مذاہب میں پایا جاتا تھا)۔ اس مذہب کو یہی فخر کافی ہے کہ ان میں امام ابن تیمیہ اور ابن القیم جیسے اکابر پیدا ہوئے۔ جنہوں نے صحیح معنی میں تجدید شریعت کا فریضہ سرانجام دیا۔ تجدید کے لفظ سے ہماری مراد وہ نہیں ہے جو عام طور پر اس لفظ سے سمجھی جاتی ہے کہ دین سے بغاوت کر دی جائے اور اس کے احکام کی حدود سے خروج کیا جائے۔ بلکہ تجدید کے معنی یہ ہیں کہ اسلام کو اس کے اصل رنگ میں پیش کیا جائے۔ عناصر حیات سے اسے غذائی جائے اور اس میں واقعات کا رنگ پیدا کیا جائے۔ اور فکری و اقتصادی اور اجتماعی سکودن سے اسے شروت عظیمہ بخشی جائے تو تجدید نہ تو محدثین کی تقلید کا نام ہے اور نہ مبتدعین کی پیروی کا بلکہ تجدید صرف اس چیز کا نام ہے کہ قائم کرواقعات زندگی کی غذا سے زندہ کیا جائے اور تقلید کا سداور موروثی عادات جمود کے تانے بانے سے چرکھنڈا تیار کرتی ہیں۔ تجدید سے اتار کھینکتی ہے۔ چنانچہ امام ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ حافظ ابن القیم نے یہی کیا اور حقیقت یہ ہے کہ ایک مجدد اسلام کی یہی شان ہونی چاہیے۔

مذہب خلیلی کا فروغ و تبلیغ

یہ ایک حقیقت ہے کہ تمام بلاد اسلامیہ میں امام احمد کے مذہب کے ماننے والوں کی تعداد کم ہی رہی ہے۔ اور اگر سترہ
ادوار میں کوئی ایسا دور نہیں آیا کہ جب خلیلی مذہب کے ماننے والوں کی تعداد میں غیر معمولی اضافہ ہوا ہو اور وہ امت میں
سواد اعظم کی حیثیت سے روشناس ہوئے ہوں۔ باوجود اس کے کہ اس مذہب میں علماء کی کثرت رہی ہے۔ جن کی استنباط و استدلال
کی قوت کو دینا نے تسلیم کیا ہے اور بعض ادوار میں ہمتوں کی پستی کے باوجود ان میں استنباط کی آزادی نظر آتی ہے۔ لیکن اس کے
باوجود عوام میں اس مذہب کے ماننے والوں کی تعداد کم ہی رہی ہے۔ عمار کسی وقت میں بھی انہوں نے امت میں اکثریت کی
حیثیت حاصل نہیں کی۔ سوا اس کے کہ گذشتہ صدی کے آخر میں انہوں نے نجد اور بلاد حجاز میں کچھ اکثریت حاصل کی۔ یہ چیز قابل رشک ہے
کہ اس مذہب میں بڑے بڑے صاحب علم نفس پیدا ہوئے۔ لیکن عمومی اتباع سے یہ محروم ہی رہے۔ یہاں تک کہ بعض نے
اسی کا دفاع کرتے ہوئے کہا ہے۔

يَقُولُونَ لِيْ قَدْ قُلَّ مَذْهَبُ اَحْمَدَ

وَكُلَّ قَلِيْلٍ فِى الْاَنَا مِصْرَ ضَعِيْلٍ

ثَقُلْتُ لَهُمْ مَهْلًا غَلَطْتُمْ بِذَعْمِكُمْ

اَلَمْ تَعْلَمُوْا اَنَّ الْكِبْرَامَ قَلِيْلٌ ا

وَمَا ضَرَّ نَا اَنَّا قَلِيْلٌ وَ حَا سُنَا

عَزِيْزٌ وَ حَا سُنَا اَلَا كَثْرَتُنِىْ ذَلِيْلٌ

یہ کیوں؟

لیکن یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس قلیت کا سبب کیا ہے؟ اصحاب فکر و نظر نے یہ سوال اٹھایا ہے اور

لوگ کہتے ہیں کہ امام احمد کے ماننے والوں کی تعداد

بہت کم ہے اور دینا میں اقلیت کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے

تو میں ان سے کہتا ہوں کہ تم علماء زعم میں مبتلا ہوں نہیں

معلوم نہیں کہ بلند پایہ لوگ ہمیشہ کم ہی ہوتے ہیں

اس قلت سے ہمارا کوئی نقصان نہیں ہے۔ حکم ہمارا

ہمسایہ عزیز ہے اور اکثریت کا ہمسایہ رسوا ہے

اور پھر اس کا جواب دینے کی کوشش بھی کی ہے۔ چنانچہ ابن خلدون اس سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:-

امام احمد بن حنبل کے مقلدین کی تعداد بہت کم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہب حنبلی اجتہاد سے بہت دوسرے
اس مذہب کی بنیاد خبر و روایات کی باجماع مخالفت پر ہے۔ ان کی اکثریت شام و عراق اور بغداد کے نواح میں پائی جاتی ہے۔ یہ
لوگ سنت اور روایت حدیث کے سب سے بڑے محافظ ہیں۔

لیکن ابن خلدون کی یہ تعلیل قلت تعداد کی علت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ یہ کلیہ ہی سرے سے بے بنیاد ہے۔ یہ بات کون
کہہ سکتا ہے کہ مذہب حنبلی میں اجتہاد کی قلت پائی جاتی ہے۔ گذشتہ اوراق میں ہم تفصیل سے بتا چکے ہیں کہ یہی وہ مذہب ہے
جس نے عدم نص کی صورت میں باب اجتہاد کو چھٹا کھوے رکھا۔ متقدمین میں اکثر یا کل نے یہ ثابت کیا کہ اجتہاد مطلق کا دروازہ کبھی
بند نہیں ہو سکتا اور اس مذہب میں وہ علماء ہو گزرے ہیں جنہوں نے مختلف ادوار میں لوگوں کے عرف کو پہچانا اور مصادر و شریعت
کے ساتھ اسے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ کتاب و سنت کے زیر سایہ استنباط کا کام جاری رکھا اور ان کی روشنی میں مناسب
اور صالح احکام وضع کئے۔ چنانچہ حکومت مصر نے جب احوال شخصیہ (PERSONAL LAW) وقف الواریث اور وصایا کے
متعلق ضابطوں کی تبدیل کرنی چاہی تو احکام صالحہ کی ترتیب کے لئے سب سے زیادہ مدد اسی مذہب سے ملی۔ چنانچہ اس نے
حنبل احکام کثرت سے اخذ کئے بلکہ ایسے احکام بھی اخذ کئے جنہیں معمول بہ (میں ایسی تجدید کی حیثیت

حاصل ہے جو کہ ان اجتماعی مطالب)

(سے موافقت رکھتے ہیں جن کا علماء اجتماعین آج کل مطالبہ

کر رہے ہیں۔ چنانچہ لجنۃ الاحوال الشخصیہ)

(جو ۱۹۲۶ء میں مقرر کی گئی۔ اس نے تجویز کیا کہ

مشرط زواج)

(کے بارے میں ان شرط پر عمل کیا جائے جو عورت کی طرف سے پیش کی جاتی

ہیں۔ مثلاً یہ کہ خاوند اس پر دوسری نسوت نہیں لائے گا وغیرہ۔ لیکن یہ تجویز منظور نہ ہوئی۔ کیونکہ عوام کا ذہن اس تجویز کو قبول کرنے
کے لئے تیار نہ تھا۔

اگرچہ ہم ابن خلدون کے دعویٰ کو حنبلی طور پر صحیح بھی تسلیم کر لیں کہ مذہب حنبلی میں اجتہاد بہت کم پایا جاتا ہے۔

حالانکہ دلائل عمارے سامنے موجود ہیں۔ وہ اس دعویٰ سے متناقض ہیں۔ مگر یہ بات ماننے کے لئے ہم تیار نہیں کہ
عوام کسی فقہی مذہب کو اجتہاد کی قلت و کثرت کی بنا پر قبول کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ عوام تو اس مذہب کو ملتے ہیں جس کا
بروز سیکینڈا کرنے والے موجود ہوں اور ارباب اقتدار اس مذہب کے حامی ہوں۔ عوام تو زیادہ تر بڑے لوگوں کے پیچھے چلتے ہیں۔

اور عوام کے نزدیک کسی مذہب کے مقبول اور غیر مقبول ہونے کے اور اسباب بھی ہو سکتے ہیں۔ لیکن وہ اسباب بھی سیاست اجتماعی اور شعور جماعت کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ عوام کو دلائل کی قوت سے عرض نہیں ہوتی۔ نہ وہ اجتہاد کے قوت و ضعف پر نظر ڈالتے ہیں۔ وہ تو ان لوگوں کی پیروی کرتے ہیں جن پر انہیں اعتماد ہو اور ان کی بات سمجھ میں آجائے۔ نیز وہ دین کے مخالفین عقیدہ کی کمی اور انحراف دینی کی وجہ سے بدنام نہ ہو۔

ابن خلدون نے عوام میں اسی مذہب کی عدم قبولیت کا جو سبب بیان کیا ہے جب وہ قابل تسلیم نہیں ہے تو اب ہم پر فرض عائد ہوتا ہے کہ اس قلت کے دوسرے اسباب سے بحث کریں۔

یہ واقعہ ہے کہ یہاں بہت سی چیزیں ہیں جو اس سرسبز و شاداب مذہب کے ذلیق و شامت میں رکاوٹ ثابت ہوئی۔ سبب اسباب کے ایک سبب یہ ہے کہ مذاہب اولیہ میں یہ مذہب سب سے متاخر ہے اور دوسرا سبب یہ ہے کہ امام احمد اور ان کے اتباع سلطان کی بارگاہ سے دور بھاگتے تھے اور منصب قضا قبول نہیں کرتے اور اپنے امام کی اتباع میں اسے تائب کی قوت کرتے تھے۔ اس کے برعکس عراق میں حنفی مذہب اندلس و مغرب اقصیٰ میں مالکی مذہب کی نشر و اشاعت کا سبب ہی ان کے قضا و باوجود بنابر عوام میں مذہب حنبلی کی قلت اشاعت کا سبب منصب قضا سے گریز ہے۔ گو اس مذہب کے علماء نے اپنی اجتہادی کوششوں کو جاری رکھا۔ اور اس فریضہ کو پورے خلوص کے ساتھ سرانجام دیتے رہے۔

امام ابو حنیفہ اگرچہ خلیفہ وقت سے دور رہے، انہیں منصب قضا پیش کیا گیا لیکن انہوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ اسی کا نام ان کے تلامذہ نے ان کی زندگی میں بھی اور وفات کے بعد بھی منصب قضا کو سنبھالے رکھا۔ چنانچہ امام زفران کی زندگی میں ہی بعض کے قاضی مقرر تھے۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد اردن الرشید کے دور میں منصب قضا پر فائز رہے۔ امام ابو یوسف و زکریا عباد کے پیٹے قاضی تھے اور اس معاملہ میں ان کا کوئی حریف نہ تھا۔ لیکن امام احمد نے کبھی کوئی منصب قبول نہیں کیا۔ یہی حال ان کے بعد ان کے تلامذہ کا رہا۔ اگرچہ بعض علماء نے کئی طبقات گزرنے کے بعد منصب قضا قبول بھی کیا لیکن یہ نہ ہونے کے برابر تھا۔ چنانچہ ابن عقیل خلیلی نے اس امر کو محسوس کیا، وہ فرماتے ہیں:-

اس مذہب پر سب سے زیادہ ظلم امام احمد کے اصحاب نے کیا ہے۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے اصحاب میں جو بھی علم و فضل تھا۔ نثار ہوا اس نے قضا اور دوسرے منصب قبول کئے۔ چنانچہ یہنا سب اس مذہب کی تدریس و استعمال کا سبب بنے۔ لیکن اصحاب احمد کے علم سے واپستگی حاصل کی اور بد وقت و اشتغال علیہ سے منقطع ہو گئے۔

بہر سبب

اس مذہب کے عوام میں علوم شیعہ کا تفسیر اسباب یہ ہے کہ حبابہ جو امام احمد کی زندگی میں ان کے تتبع تھے اور ان کی وفات کے بعد ان کی کثرت ہوئی۔ ان لوگوں میں دور ابتلا (قتلہ خلق قرآن) کی وجہ سے سخت سب پیدا ہو گیا تھا۔ اور عالم کا تعصب تو پھر کسی نہ کسی دلیل کا سہارا لے لیتا ہے۔ مگر اس کے برعکس عوام کا تعصب انہیں الفاظ کا پابند بنا دیتا ہے۔ جس کے مفہوم و مقاصد پر وہ غور نہیں کرتے اور نہ ان کے صحیح مصداق پر غور کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خوارج تعصب میں آکر الفاظ پر ڈٹے رہے اور ان کے لئے قتل و غارت کی اور مسلمانوں خون بہاتے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ یہ عقیدہ خواص نے لکل کر عوام بدویوں کی طرف منتقل ہوا تھا اور تعصب کی یہ فضا امام احمد کے آخری میں شروع ہو گئی تھی۔ اور ان کی وفات کے بعد تو بغداد اور دوسرے بلاد عراق میں اس نے بہت نازک صورت اختیار کر لی۔ موضوع بحث صرف مسئلہ خلق قرآن تھا۔ عوام نے اس موضوع پر نادانیت کی بنا پر بحث و گفتگو کا بازار گرم کر دیا۔ یہاں تک کہ اگر شخص قرآن کے قہر مخلوق ہونے کا اقرار کر لیتا تو اس کی بات قبول کر لی جاتی۔ اور اگر کوئی اس مسئلہ پر تردد کا اظہار کرتا تو غور و فکر کی غرض یہ ہی کیوں نہ ہو تو اس کی بات رد کر دی جاتی۔

چنانچہ امت کے اہل دانش طبقہ نے اس حالت کو برا محسوس کیا اور ابن قتیبہ نے جو اس زمانہ میں موجود تھے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھا جس میں بتایا کہ یہ اختلافات کس طرح تیزی سے بڑھے اور کس طرح اس مسئلہ میں ان لوگوں نے شدت سے کام لیا جو حقیقت کو نہیں سمجھتے تھے اور کئی کئی محدثین جن میں علمائے حبابہ پیش پیش تھے لوگوں کی تکفیر کرتے تھے۔ اور جو شخص بھی قرآن کو قدیم لکھا اس پر بدعت کا فتویٰ صادر کرتے تھے۔

ابن قتیبہ نے محدثین اور حبابہ کے متعلق لکھا ہے :-

آخر کار یہ اختلاف خاص کر اصحاب حدیث میں پیدا ہوا جو سنت کے حامی اور اس کی اتباع کے مدعی تھے۔ ہر مقام پر دوسرے لوگ مدافعت گوارا کر لیتے تھے لیکن یہ مدافعت کو برا سمجھتے تھے۔ لوگ اس معاملہ میں اخفا سے کام لے لیتے۔ لیکن یہ قسم کا اخفاء کرتے۔ وہ لوگوں سے اپنی بات متوالر چھوڑتے جس کو یہ بلند کرتے وہ بلند ہو جاتا اور جسے گلاتے وہ گر جاتا۔ شہرت نہ کسی شخص کو حاصل ہوتی جسے یہ مشہور کرتے۔ یہاں تک کہ شیطان نے انہیں اس مسئلہ میں پھنسا لیا جس کی حقیقت دین میں نہ اصل تھی اور نہ ذریعہ کی اس سے نادانقت زہن میں گنجائش تھی۔ اگرچہ اس کا جاننا باعث فضیلت تھا۔ چنانچہ اس مسئلہ نے ایسا فتنہ پیدا کیا کہ محدثین کی جماعت منتشر ہو گئی۔ ان کی بات بکھر گئی، ان کی عزت کمزور ہو گئی۔ اور ان کے حامیوں کو بہت خوشی حاصل ہوئی

یہ مسئلہ جو اس قدر خصوصیت و عداوت کا سبب بنا وہ مسئلہ خلقِ قرآن کا ہے۔ امام احمد کی زندگی میں ہی یہ مسئلہ حلقہٴ اہل

کی طرف سے اتنا بڑا سبب بنا رہا کہ پھر امام احمد کی موت کے بعد فکر و نظر کے لئے بھاری مصیبت بن گیا۔ عوام اس دورِ محض کے

ہوتے تھے کہ قدمِ قرآن کے بغیر کوئی بات سننا بھی گوارا نہیں کرتے تھے۔

پھر ابنِ قتیبہ اپنے چشمِ دید واقعات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

کہ اگر کوئی شیخ شہر میں وارد ہوتا اور درسِ حدیث کے لئے بیٹھتا تو لکھنے سے پہلے اس کا امتحان شروع کر دیتے

اگر وہ ان کے حسبِ مشاجب دینے سے قبل ذرا تاہل سے کام لیتا یا کھانا کھاتا یا کھجور کے لگتا تو پس اس کی تائید

آجاتی۔ وہ بیچارہ ان کی رود و قدح کے خوف سے ان کو راضی کرتا اور بغیر علم و مہم کے ان کے حسبِ مشاجب کام کرتا تو

جس مجلس میں اللہ کا قرب حاصل کرنے کے لئے بیٹھتا تھا قرب کی بجائے اللہ تعالیٰ سے دور ہو جاتا۔ اگر اس کا عقیدہ ان

کے خلاف ہوتا تو وہ اپنے ضمیر پر بوجھ ڈال کر ان کے حسبِ مشاجبات کہہ دیتا تاکہ وہ اس سے حدیث لکھ لیں۔ مگر کوئی

نوعمر یا بڑھا آدمی امیر شاد و تعلیم کی غرض سے ان سے سوال کرتا تو اس سے دریافت کرتے کہ یہ مال کیوں کرتے ہو

اگر وہ کہہ دیتا کہ میں حقیقت حال دریافت کرنا چاہتا ہوں مجھے پہلے اس کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہے تو خواہ وہ ہزار

قسنیں اٹھاتا لیکن اس کا اعتبار نہ کرتے اور اسے تکلیف دیتے اور کہتے یہ خبیث ہے اسے چھوڑ دو اس کے

پاس ست مہیو وغیرہ

ان تعریجات کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ خلقِ قرآن کا یہ نازک مسئلہ جب حنا بے کے عمام میں سرایت کر گیا اور انہوں نے جھگڑ

شروع کیا تو بعض کلام اور دوسری صفات باری تعالیٰ کے متعلق بھی بحث و مباحثہ کرنے لگے۔ یہاں تک کہ ان میں مشبہ اور مجسمہ وغیرہ

فرق پیدا ہو گئے۔ وہ حسبِ اپنے آپ کو امام احمد کی طرف منسوب کرتے تھے۔ حالانکہ امام احمد ان سب سے سزا کے

فروق کو حشو یہ مشبہ اور مجسمہ وغیرہ کے نام سے یاد کیا گیا۔

ہم یہ نہیں کہتے کہ حنا بے میں سے سب عوام اس قسم کی فاسد باتیں کرتے تھے۔ لیکن بہر حال سب عوام ہی

نہایت کم تعداد میں گہرے نہ ہوں۔ اور یہ صورت حال بھی اسی لئے پیدا ہوئی کہ عوام ایسے مسئلہ میں غور و خوض کرنے لگے جو

کے لئے مناسب تھا۔ اس لئے بہت سے لوگ مذہبِ حلی سے دور رہا اور اسے قبول نہ کیا۔

امام احمد کے تابعین کی قلت کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ درمیانِ فقہ کے ساتھ کچھ رے

ابن اثیر کا بیان

سہایت تشدد سے کام لیا اور متعدد مواقع پر فتنہ و فساد کا رنگ پیدا کر دیا جس کی بنا پر امراء اور دوسرے لوگوں نے ان کی مقدار مست
مسترد کیا۔ شافعیہ نے خاص کل رنگ میں ان کا مقابلہ کیا۔ ہم ۳۲۰۳ھ کے فتنہ کا نقشہ پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن اثیر تاریخ الکامل
کے متعلق لکھتے ہیں :-

۳۲۰۳ھ میں حنابلہ کی قوت بڑھ گئی اور وہ فوجی افسروں اور عوام کے گھروں میں گھس جاتے جس کے پاس
نہید دیکھتے اسے بہا دیتے۔ اگر کوئی سختیہ نظر آ جاتی تو اسے مارنے پٹینے لگتے تھے۔ اور آلات موسیقی توڑ پھوڑ
دیتے تھے۔ بیع و شرا میں دخل مہر جانے اور لوگوں کو عورتوں اور لڑکوں کے ساتھ آتے جاتے دیکھتے تو مسترض ہوتے
تھے اور ان سے سوال کرتے کہ یہ تمہارے ساتھ کون ہے ؟ وہ بتا دیتا تو فہم اور نہ اسے مارنے لگتے اور پولیس
کے حوالے کر دیتے تھے۔ اور اس پر کارفحش کی گواہی دے دیتے تھے۔ اس طرح انہوں نے بغداد میں فساد رنگ
پیدا کیا کہ آخر کابیر انحرشی پولیس افسر دس جادی الاخرہ کو سوار ہو کر نکلا اور بغداد کے دونوں حصوں میں منادی کر دیا کہ
کہ ابو محمد البرمہجاری کے اصحاب حنابلہ میں سے دو شخص ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے اور نہ حنابلہ مذہبی مناظرہ کر سکتے
ہیں۔ نہ ان کا امام نماز پڑھا سکتا ہے۔ الایہ کصلاة صبح اور مغرب و عشا میں بلند آواز کے ساتھ بسم اللہ الرحمن الرحیم
کی قرأت کرے۔ لیکن اس سے فتنہ میں کمی نہ آئی بلکہ یہ اور شدت اختیار کر گیا۔ انہوں نے ان اندھوں کو تیار کیا جو مسجدوں
میں پناہ گزین تھے۔ ان کے پاس سے جب کوئی شافعی گزرتا تو ان اندھوں کو اشارہ کرتے۔ وہ اندھے اپنی
لاٹھیاں لے کر اسے مارنے لگتے۔ حتیٰ کہ اسے پتہ مردہ کر دیتے۔ آخر کار راضی باللہ نے اپنا فرمان جاری کیا
جو حنابلہ کو پڑھ کر سنا گیا۔ ان کی حرکات کی مذمت کی گئی اور تشبیہ وغیرہ کے عقیدہ پر انہیں دھمکایا گیا اس
زمان میں یہ بھی لکھا تھا :-

کیا تم یہ گمان کرتے ہو کہ تمہاری بداد کریمہ سکلیں رب العلیین حبیبی میں اور تمہاری ہیئت رزید اللہ عزوجل کی
ہیئت سے ملتی جلتی ہے۔ تم خدا کے لئے سبھیلی، انگلیاں اور پاؤں ثابت کرتے ہو اور خدا تعالیٰ کے متعلق
یہ عقیدہ رکھتے ہو کہ وہ آسمان کی طرف صعود کرتا ہے اور دنیا کی طرف نیچے اترتا ہے۔ ذات باری تعالیٰ
تمہاری طرح کے ظالموں اور منکروں کی باتوں سے بہت بلند ہے۔ پھر تم خیار راست پر طعن کرتے ہو۔ اور
آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے شیعہ کو کفر و ضلال کی طرف منسوب کرتے ہو اور مسلمانوں کو ان بدعات اور غائب

فاجرہ کی طرف دعوت دیتے ہو جو قرآن سے ثابت نہیں ہیں۔ تم کہہ کر ان کی قبور کی زیارت سے لوگوں کو روکنے
 ہو اور رازین پر بدعت کا فتویٰ لگاتے ہو، حالانکہ تم خود ایک عوامی آدمی کی قبر پر زیارت کے لئے جمع ہو جاتے
 ہو جو صاحب منزلت و نسب نہیں ہے۔ اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا کوئی رشتہ ہے۔ تم
 اس کی قبر کی زیارت کا حکم دیتے ہو اور اس کے لئے انبیاء کے سے معجزات اور ادبیا کی سی کلمات کا دعویٰ
 کرتے ہو۔ شیطان پر اللہ تعالیٰ لعنت کرے جس نے اس قسم کی منکر باتوں کو تمہارے سامنے آراستہ کیا
 اور تمہیں گمراہ کر دیا۔

امیر المؤمنین الرضا باللہ خدا کی بچتہ قسم جس کا پورا کرنا ان پر واجب ہے، اٹھا کر کہتے ہیں کہ اگر تم
 اس مذموم مذہب اور کج روی سے دست بردار نہ ہوئے تو پھر تمہیں ضرب و قتل اور تشدد و تہریک کی سخت سزا
 دی جائے گی۔ تلوار سے تمہاری گردنیں اڑا دی جائیں گی اور تمہارے گھروں اور محلوں پر آگ بھڑکا دی جائے گی
 اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ کس طرح عوام حنا بلع نے تشدد اور سختی سے کام لیا۔ حتیٰ کہ حکومت کو سختی کرنی پڑی اور
 ان کی مخالفت پر اتر آئے۔ جن کی ان دنوں قدر و منزلت تھی۔ پھر دیکھئے کہ کس طرح ان عوام نے امام احمد کی طرف تشدد
 کی نسبت کی اور ان باتوں کے علاوہ عوام میں فتنہ و فساد کیا اور اس عام میں خلل کے ترکیب ہوئے
 اس وجہ سے لوگ ان کے مخالف ہو گئے اور انہوں نے انہیں نیچا دکھانے، ذلیل کرنے اور ان کی تعداد کم کرنے کی کوشش
 شروع کی۔ ایک طرف عوام نے ان کی مخالفت کی اور دوسری طرف ان فقہار نے بھی ان کا تعاقب کیا جو جہل و مناظر
 بلند مرتبہ تھے۔ وہ فقہار شافعی تھے اور علمائے کلام بھی ان کے پیچھے پڑ گئے۔ حتیٰ کہ خود اہل سنت بھی ان کے خلاف
 جب حنا بلع میں کثرت سے تشویر کے اذکار پھیل گئے اور سب سے آخر حکومت بھی انہیں ہر جگہ کھیلنے پر آمادہ ہو گئی اور
 ان کی مخالفت کی حیثیت امام احمد کے دور ابتلا کی حیثیت نہ تھی۔ کیونکہ وہ ابتلا تو جمہور کی خواہشات کے خلاف تھا۔ یہ
 مخالفت عوام کی خواہش کے عین مطابق تھی جنہیں حنا بلع نے پریشان کر رکھا تھا۔ اس کے سبب مذہب حنبلی کی اشاعت کم
 ہو گئی۔ اور عوام ان کی حرکات پر بالال ہو گئے۔

ایک اور سبب

سننے کی باری آئی تو دوسرے مذاہب لوگوں کے دلوں میں گھر کر چکے تھے۔ چنانچہ عراق میں مذہب حنفی پھیل چکا تھا اور حجاز و شام اور
 اس میں شافعی مذہب کا زور تھا۔ اور عرب انصاری وغیرہ میں مالکی مذہب اپنے قدم جما چکا تھا۔ امام احمد کا زمانہ ان ائمہ کے بعد کا ہے
 ان کا مذہب بھی دوسرے فقہی مذاہب کم عمر ہے۔ لہذا یہ مذہب دوسرے مذاہب کے اثرات کو کمزور کئے بغیر نہیں
 کھیل سکتا تھا۔ اور ان کے پیروکار لوگوں میں یہ قوت نہ تھی کہ ان مذاہب کا مقابلہ کر سکتے اور نہ حکومت اس کی سرپرست تھی۔ بلکہ اس
 مذہب کے ماننے والوں کی حرکات عوام اور حکومت کو متاثر کر رہی تھیں۔ اس مذہب کے لئے اگر عوام جمع ہوئے بھی تو انہوں نے
 ایک اور حکومت سے بگاڑ پیدا کر لیا۔ اور وہ کسی خلا کو پر نہ کر سکے۔

یہ ہیں وہ اسباب جن کی بنا پر عوام کی اکثریت نے اس مذہب کی اتباع قبول نہ کی
امام احمد کے تلامذہ کی مساعی جمیلہ اور حقیقت یہ ہے کہ اگر امام احمد کے اصحاب و تلامذہ ان کے اوکار و مسائل جمع
 نہ کرتے اور احکام فقہیہ کو مدن کر کے اپنے تلامذہ کی طرف منتقل نہ کرتے تو یہ مذہب کبھی کامیاب نہ ہوتا۔ جیسا کہ شام میں امام ابو ذاعی کا
 مذہب اور مصر میں امام لیلیٰ کا مذہب فنا ہو گیا۔ پھر اگر سردور میں وہ جلیل القدر علماء پیدا نہ ہوتے تو لوگوں کو یہ گمراہی علم کی دولت نصیب نہ ہوتی
 جس کی آج درس و تدریس کر رہے ہیں اور کتاب و سنت کے زیر سایہ یہ فکری شادابی اور حریت طلیقہ نظر نہ آتی اور نہ ہمیں فقہ حنبلی کی
 وراثت ملتی جو اصلاح اوقاف اور وصایا و موارث کے سلسلہ میں ہماری مشکلات کا علاج ثابت ہو رہی ہیں۔

یہ مذہب شروع شروع میں عراق اور ماوراء النہر کے بعض شہروں میں خوب پھیلا۔ بعض اوقات
مذہب حنبلی کے مراکز بغداد میں اس نے دوسرے مذاہب پر غلبہ بھی حاصل کیا لیکن اس مذہب کے عوام کے تشدد
 اور تعصب نے جلد ہی اسے کمزور کر دیا۔ اور اس کے مقلدین کی تعداد کم ہو گئی۔

اب رہا مصر تو یہاں یہ مذہب ساتویں صدی ہجری میں ظاہر ہوا۔ چنانچہ امام سیوطی حسن المحاضرہ میں حنابلہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ:-
 دیار مصر میں حنابلہ کی تعداد بہت کم ہے۔ ساتویں صدی ہجری کے بعد تک مصر میں ان کا نشان نہیں ملتا۔ کیونکہ امام احمد قیسری
 صدی کے رجال تھے اور عراق سے باہر ان کا مذہب چوتھی صدی ہجری میں ظاہر ہوا اور اسی زمانہ میں مصر میں عبیدیوں کی
 حکومت ہوئی۔ انہوں نے ائمہ مذاہب ثلاثہ کے تبعین کو قتل و جلاوطنی اور سخت سزاؤں کے ذریعہ فنا کرنا شروع کر دیا۔ اور مذہب
 رضی و شیعہ کی بنیاد ڈالی۔ آخر کار چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں ان پر زوال آیا۔ پھر دوسرے مذاہب کے لوگ مصر میں آنے لگے
 حنابلہ میں سے جو بزرگ سب سے پہلے مصر میں وارد ہوئے وہ حافظ عبدالغنی المقدسی صاحب عمدۃ الاحکام تھے۔

سیوطی کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ چوتھی صدی ہجری سے پہلے اس مذہب نے زور عراق سے باہر قائم ہونے کا کھنکھایا۔ جب یہ مذہب مصر میں پہنچا تو اس وقت فاطمی حکومت کا دور دورہ تھا۔ اس حکومت کے زوال کے بعد ابی سلطنت قائم ہو گئی۔ ابی بادر شاہ بڑے سخت قسم کے متعصب شافعی تھے۔ انہوں نے دوسرے مذاہب سے جنگ شروع کر دی اور شافعی مذہب کے سوا کسی دوسرے مذہب کو پھینک دیا۔ بجز اس کے کہ اسے عوام سے تائید حاصل ہو۔ مثلاً مذہب مالکی وغیرہ۔ جن کی حنبلی کے یہاں پیروکار تھے نہیں تھے کہ ان کا اثر و رسوخ ہوتا اور پھر اس سے قبل چوتھی صدی میں شوافع اور حنابلہ کے درمیان محرمہ آلائیاں بھی ہو چکی تھیں لہذا مصر میں اس مذہب کے پھیلنے کی کوئی صورت نہ تھی۔ خصوصاً جبکہ عوام حنابلہ اپنے عقیدہ میں تشدد کی وجہ سے بدنام ہو چکے تھے اور انہوں نے سخت گیری کو اظہار تشدد کا ذریعہ بنا رکھا تھا۔

جب سلطنت ابی کافور کمزور ہونے لگا تو اس مذہب کو بھی مصر میں پہنچنے کا موقع مل گیا۔ چنانچہ المخطوط للمقریزی میں ہے دولت ابی کے زمانہ میں حنبلی اور چوتھی صدی کے لئے مصر میں گنجائش نہ تھی۔ حنبلی مذہب اس سلطنت کے زوال پر پرواں چلنے لگا۔

ان علما تو اس مذہب حنبلی کے پھیلنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہاں کی اکثریت نے اس مذہب کی اتباع قبول کر لی، نہیں بلکہ اس کے اتباع ہمیشہ کم تعداد میں رہے۔ — تیسری صدی کے آخر اور چوتھی صدی میں بغداد کے سوا کہیں انہیں اکثریت حاصل نہیں ہوئی۔ اور آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ لکھنے کے دور میں اس مذہب کے اتباع نے کس طرح شدت تعصب کا مظاہرہ کیا۔ اور لوگوں سے کس طرح شدت و عنف کے ساتھ پیش آئے۔

علمائے حنابلہ کی اکثریت دمشق اور دوسرے بلاد اسلامیہ میں پھیل گئی۔ پھر انہی علماء نے اس مذہب کی خدمت کی۔ اسے نقل کیا۔ تشریحات لکھیں اور کثرت کے ساتھ تخریج مسائل کا کام کیا۔

زمانہ ماضی میں اگر اس مذہب کے اتباع کم تعداد میں رہے ہیں تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے عہد حاضر میں اس کی **مانات کی تلافی** تلافی فرمادی ہے۔ بلاد حجاز کی حکومت کے تمام حالات کے فیصلے اور مسائل عبادات اسی مذہب

کے احکام کے مطابق طے پاتے ہیں۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے گزشتہ محرمی کا یہ بہت بڑا صلہ اور خلیفہ حسن ہے کہ کہیں بلاد حجاز میں تمام فیصلے شریعت اسلام کے مطابق طے پاتے ہیں اور شریعت صرف خانگی معاملات تک محدود نہیں ہے۔

بلکہ حدود و قصاص میں بھی طے پاتے ہیں۔ شریعت کی مطابق عمل کیا جاتا ہے۔ وہاں شریعی حدود قائم کی جاتی ہیں اور تمام شریعت کا لول